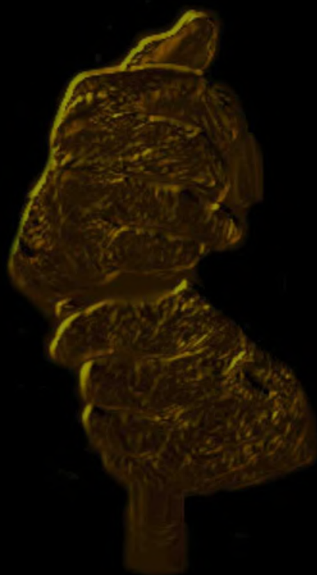
CODEX FANTASTICUS



MMIX

Primera edición en alemán, 1923
Primera edición en inglés, 1934
Primera edición en español, 1946

Queda hecho el depósito que marca la ley

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

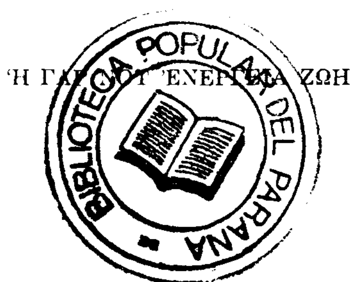
WERNER JAEGER

ARISTOTELES

bases para la historia de su desarrollo intelectual

Versión española de *José Gaos*

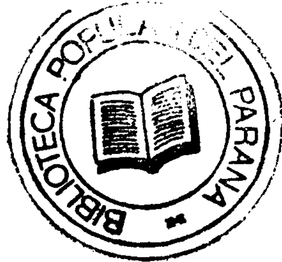
Ἡ ΓΑΡ ΝΟΥ ἘΝΕΡΓΕΙΑ ΖΩΗ





FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Pánuco, 63 - México



NOTA DEL EDITOR

Este libro es una traducción de Aristotle, Fundamentals of the History of his Development, *versión inglesa, por Richard Robinson, de la obra original de Werner Jaeger* Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, *publicada en Berlín, en 1923, por la Weidmannsche Buchhandlung; la versión inglesa fué editada por la Clarendon Press de Oxford, Inglaterra.*

Ha sido preciso hacer nuestra traducción de acuerdo con la versión inglesa, por contener ésta no pocas mejoras y adiciones hechas por el propio autor sobre la primitiva edición alemana. A su vez, esta versión española ha merecido la atención directa del profesor Jaeger, que ha hecho ciertas correcciones y añadido ciertos datos nuevos, así como dos importantísimos apéndices: el primero sobre El origen y la evolución del ideal filosófico de la vida *y el segundo sobre* Diocles de Caristo, un nuevo discípulo de Aristóteles.

A diferencia de la edición alemana, en que los textos griegos aparecían sin su versión respectiva, en la nuestra aparecen todos traducidos; esta traducción se ha hecho siguiendo la inglesa del Jowett Copyright Fund y de la Oxford University Press; la traducción al inglés del testamento de Aristóteles, publicada por la Loeb Classical Library, se debe a R. D. Hicks, y la de las citas de Jámblico al propio Richard Robinson.

Con el mismo fin de hacer este libro accesible para todos, las obras antiguas se citan siempre con números romanos y no con letras griegas, excepto la Metafísica *de Aristóteles, en que una situación especial hace confuso el uso de los números.*

dilucidar el fenómeno de su desarrollo intelectual como tal, en su significacición concreta y por medio de ejemplos evidentes.

Para concluir expreso mi más profundo agradecimiento al editor, que afrontó animosamente el considerable riesgo de publicar este libro, a pesar de lo desfavorable de los tiempos.

Berlín, Pascua de 1923.

W. J.

EL PROBLEMA

ARISTÓTELES FUÉ el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia; con ello fué el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fué el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vió incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley. En el curso de su exposición presenta dondequiera sus propias ideas como la consecuencia directa de la crítica que hace de sus predecesores, especialmente de Platón y su escuela. Era, por consiguiente, filosófico y aristotélico a la véz seguirle en esto, y tratar de entenderle por medio de los supuestos partiendo de los cuales había construído sus propias teorías.

Tales intentos no nos han dado, sin embargo, una viva visión de la índole individual de su filosofía; lo que no puede sorprender al filólogo, que no está acostumbrado a servirse de los juicios de un escritor acerca de sí mismo como de un documento objetivo, ni a sacar de ellos sus patrones de medida. Especialmente inútil resultó el juzgar a Aristóteles, como se ha hecho realmente, por su manera de entender a sus predecesores, como si hubiera habido jamás un filósofo capaz de entender a sus predecesores en este sentido. A buen seguro que sólo puede haber un patrón de medida positivo para apreciar la obra personal de Aristóteles, pero no es la forma en que él critica a Platón, sino la forma en que platoniza él mismo (pues tal es lo que significa filosofar para él). Por qué imprimió al conocimiento esta especial dirección no puede explicarse simplemente por la historia anterior a él, sino tan sólo por su propio desarrollo filosófico; justo como tampoco él mismo derivó sencillamente la posición de Platón en la historia del pensamiento griego de la de sus predecesores, sino que la explica como el resultado de la confluencia de estas in-

hacía imposible todo acceso a su personalidad. Y así sucedió que el nuevo amor por la Antigüedad que suscitaron los humanistas no produjo cambio alguno en lo referente a Aristóteles, singularmente por considerarse a éste como el príncipe del escolasticismo medieval, que era igualmente despreciado de todo punto por Lutero y los humanistas. Aristóteles es la única gran figura de la filosofía y la literatura antigua que no ha tenido jamás un renacimiento. Todos sabían que era una potencia con la que había que contar y una de las bases del mundo moderno, pero no pasó de ser una tradición, si no por otras razones, por la simple de que incluso pasados los días del Humanismo y la Reforma siguieron los hombres necesitando aún demasiado de su *contenido.* Tanto Melanchthon como los jesuítas edificaron su teología sobre la *Metafísica.* Maquiavelo sacó sus reglas de la *Política* y los críticos y poetas franceses las suyas de la *Poética.* Moralistas y juristas se apoyaron en la *Etica* y todos los filósofos hasta Kant, y aún más acá, en la lógica.

Por lo que respecta a los filólogos, lo que les impidió penetrar hasta la forma interna del pensamiento de Aristóteles, no es tanto un interés excesivo por el contenido, cuanto el estrecho y superficial concepto de la prosa literaria antigua que volvieron a introducir los humanistas. Los filólogos han hecho penetrantes estudios de los escritos conservados y tratado de fijar el texto. Mas a la nueva sensibilidad para el estilo le resulta estéticamente ingrato el estado de imperfección en que han llegado hasta nosotros. Se les juzgó, pues, con el criterio de la obra literaria, del que constantemente se burlaban por ser enteramente ajeno a su naturaleza. Ingenuamente se comparaba el "estilo" de los diálogos de Platón, y el resultado era perderse de entusiasmo por el maravilloso arte de los últimos. Empleando toda suerte de medios discursivos, declarando apócrifos los pasajes perturbadores y transponiendo frases o libros enteros, trataban de forzar a los escritos de Aristóteles a entrar en la forma de manuales legibles. La razón de ser de esta clase de crítica era la incomprensión de esa forma provisional, que siendo de todo punto característica de la filosofía de Aristóteles, constituye el inevitable punto de partida de toda inteligencia histórica del mismo. Hasta en el caso de Platón ha sido frecuentemente pa-

sada por alto durante largos períodos la importancia de la forma para la inteligencia de su peculiar manera de pensar; en especial están siempre propensos los filósofos especialistas y los estudiantes de literatura a considerarla como algo literario, carente de toda real significación para Platón mismo, a pesar del hecho de ser algo único en la historia de la filosofía. Actualmente, sin embargo, saben la mayoría de las personas que el estudio de la evolución de la forma de sus escritos es una de las principales claves para alcanzar una inteligencia filosófica de él. Tratándose de Aristóteles, siguen dedicándose, en cambio, exclusivamente al contenido, por la suprema razón de que suponen que "no tiene forma alguna". La estrecha idea que de lo que constituye la forma literaria tenían los retóricos de la época helenística, estuvo a punto de privarnos de los tratados, y es efectivamente responsable de la desaparición de los escritos de los estoicos y epicúreos. Tan pronto como abandonamos esa idea, surge naturalmente la cuestión del desarrollo histórico, pues es absolutamente imposible explicar el peculiar estado en que se encuentran los escritos conservados sin hacer la suposición de que contienen las huellas de diferentes estadios de una evolución. Un análisis de los tratados nos conduciría de suyo a la misma conclusión, que confirman aun los fragmentos de sus perdidas obras literarias. El principal propósito de este libro será, por consiguiente, mostrar por vez primera, y mediante los fragmentos de las obras perdidas y el análisis de los tratados más importantes, que en su raíz hay un proceso de desarrollo. Fué, efectivamente, partiendo de la interpretación de estos documentos, emprendida con vistas a una edición de la *Metafísica,* como surgió la presente obra. La crítica filológica está aquí, sin embargo, directamente al servicio de la investigación filosófica, pues lo que nos importa no es tan sólo la condición externa de los escritos en cuanto tal, sino también lo que esta condición nos revela sobre la fuerza motriz del pensamiento de Aristóteles.

PRIMERA PARTE

LA ACADEMIA

CAPÍTULO I

LA ACADEMIA POR EL TIEMPO DE LA ENTRADA DE ARISTOTELES

SEGÚN EL testimonio de su biógrafo, que es digno de fe, Aristóteles escribió al rey Filipo de Macedonia que había pasado veinte años con Platón. Dado que fué miembro de la Academia hasta la fecha de la muerte del último (348/7), tiene que haber entrado en ella durante el 368/7. Por aquel tiempo era un joven de unos 17 años.[1] Al partir se acercaba a los cuarenta.

Estos conocidos hechos han llamado demasiado poco la atención. Que un hombre de un talento tan profundamente original haya permanecido durante un período tan largo bajo la influencia de un extraordinario genio de naturaleza totalmente distinta, y se haya desarrollado enteramente a su sombra, es un hecho sin paralelo en la historia de los grandes pensadores, y quizá de todas las personalidades independientes y creadoras. No hay signo más seguro del poder de asimilación de un discípulo, ni al mismo tiempo de lo fuerte y lo seguro de su instinto creador, que su relación con un gran maestro a quien dedica su juvenil afecto. La fuerza espiritual e impersonal que opera a través de un maestro semejante pone en libertad, refrenándolos, los talentos del discípulo y hace madurar a éste hasta que es capaz de pisar sobre sus propios pies. Tal fué el desarrollo intelectual de Aristóteles. Fué su experiencia del mundo de Platón lo que le capacitó para partir hacia el suyo propio. Fué la unión de ambos lo que dió a su intelecto la maravillosa fuerza, agilidad

[1] La carta se menciona en la *Vita Marciana* (Rose, *Aristotelis Fragmenta*, p. 427, l. 18; cf. también Ps.–Amon., *ibid.*, p. 438, l. 13, y la trad. latina, p. 443, l. 12). La cifra 17 no aparece en el pasaje, pero se la relacionó con él por lo menos desde la época de los biógrafos alejandrinos, cf. Dionis. Hal., *Ep. ad Amm.*, 5 (R 728).

y elasticidad con que alcanzó un nivel más alto que el de Platón, a pesar de la neta diferencia existente entre el genio ilimitado de su maestro y la limitación del suyo propio. Descender de aquel nivel hubiera sido, por consiguiente, hacer girar hacia atrás la rueda del destino.

Hasta el mismo día de hoy, se ha considerado frecuentemente la relación filosófica de Aristóteles con Platón semejante a la de un moderno filósofo universitario con Kant. Esto equivale a decir que de una manera mecánica aceptó ciertas partes de la doctrina de su maestro y rechazó otras. La excepcionalidad de Platón y su modo pintoresco de filosofar dieron naturalmente lugar a la sospecha de que Aristóteles no había acertado a entender a su arquetipo. Se supuso que había pasado por alto lo que había en Platón de mítico, plástico e intuitivo; y que por haber hecho caso omiso de estos fundamentales aspectos, sus críticas parecen errar casi siempre el blanco. Siendo exclusivamente abstractas, entrañaban en realidad un tránsito a otro género (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος).

¡Qué acusaciones más miopes y mezquinas! Evidente es por más de un pasaje que Aristóteles se había dado perfecta cuenta de dichos rasgos del pensamiento de Platón antes de empezar a criticarlo. ¿Cómo sería posible que los hubiese ignorado el fundador de la psicología y de su aplicación a los procesos intelectuales y estéticos? Fué precisamente Aristóteles el primero que caracterizó, en concisas pero expresivas palabras, los elementos poéticos y proféticos que los modernos creen haber sido los primeros en descubrir en Platón; y su definición de la índole estética de los diálogos es mejor que la mayoría de las de los últimos. Ni por un momento se imaginó jamás Aristóteles que al exponer las dificultades lógicas y ontológicas de la teoría de Platón había juzgado ni de su significación histórica, ni del valor absoluto de su contenido. No es necesario apoyar esta afirmación con citas. Es evidente de suyo para todo el que sabe que Aristóteles no se acercó a las maneras de ver de Platón con un frío espíritu de crítica, sino que empezó por experimentar durante muchos años el hechizo de la abrumadora impresión personal que en conjunto ejercieron sobre él.

Una cosa es, sin embargo, entender, y otra completamente dis-

tinta querer reproducir y perpetuar en su integridad un mundo tan complicado como el de Platón, tan complejo por sus tendencias intelectuales y tan individual por su forma de presentarse. Este es el punto donde se separan el platonismo fecundo y el infecundo. Es infecundo el cultivar una "estética" e insincera imitación simiesca del espíritu de Platón, haciendo gran ruido con sus imágenes y expresiones favoritas. Es fecundo trabajar sobre sus problemas; y este trabajo, que el propio Platón declara lo más importante, lleva necesariamente más allá de él. Es también fecundo comprender lo que tiene de unilateral nuestro pensar moderno, inevitable y todo como ello es, oteando con Aristóteles el contraste entre nuestras ciencias y la irrecuperable unidad del espíritu de Platón. La actitud de Aristóteles frente a este problema cambió con el tiempo. Habiendo empezado por tratar de imitar y continuar ingenuamente la manera de Platón, acabó por distinguir entre la esencia durable y la formulación externa, la segunda de las cuales o depende de accidentes de la edad, o es algo único y, por ende, inimitable. Entonces trató de separar la forma conservando la esencia. De ser una forma perfecta vino la filosofía platónica a ser para él la materia o ὕλη con que hacer algo nuevo y más alto. Había aceptado las doctrinas de Platón con toda su alma, y el esfuerzo hecho para descubrir su propia relación con ellas llenó su vida entera y es la clave del desarrollo de su espíritu. Es posible distinguir un progreso gradual, en cuyos diversos estadios podemos percibir claramente el despliegue de su propia naturaleza esencial. Hasta sus últimas producciones conservan algún vestigio del espíritu platónico, aunque más débil que los que se encuentran en las primeras. Su propia idea de desarrollo puede aplicársele: por fuerte que sea la individualidad de la "materia", la nueva forma acaba por vencer su resistencia. La forma crece hasta que ha configurado la materia desde dentro de acuerdo con su propia ley, e impuesto su propia configuración sobre ella. Exactamente como la tragedia alcanza su especial naturaleza propia (ἔσχε τὴν ἑαυτῆς φύσιν) "partiendo del ditirambo" y llevando a éste a través de varias formas, así Aristóteles se hizo a sí mismo partiendo de la filosofía platónica. La historia del desarrollo de su espíritu —y el orden de los documentos probatorios puede determinarse con certeza—

representa una escala precisa de progreso gradual en tal dirección, aunque en algunas materias nunca fué más allá de un compromiso. En tales materias le entendieron con suma frecuencia sus discípulos mejor de lo que él se había entendido a sí mismo, es decir, eliminaron el elemento platónico que había en él y trataron de conservar exclusivamente lo que era puro Aristóteles. El Aristóteles específico tan sólo es, sin embargo, la mitad del Aristóteles real. Es lo que no acertaron a comprender sus discípulos, pero él mismo siempre fué consciente de ello.

La Academia en que entró Aristóteles en 367 hacía mucho que no era la del tiempo del *Simposio,* alrededor de cuya mesa había imaginado Platón en la pleamar de su entusiasmo reunidos a los príncipes del arte y de la ciencia y a los representantes de la juventud helénica, para oír de los labios de la profetisa el gran misterio del nacimiento del intelecto salido del seno de Eros. Hacía mucho que la esencia de la filosofía de Platón había dejado de residir en la figura creada por él en sus primeras obras, la figura central del filósofo Sócrates. En contenido y método hallábase entonces muy más allá del campo de los problemas socráticos. Fué solamente por medio de la lectura, y no de la viva presencia del espíritu socrático en la Academia de la década del 370 al 360 como Aristóteles aprendió lo que había significado Sócrates para Platón y sus primeros discípulos. El *Fedón* y el *Gorgias,* la *República* y el *Simposio* eran entonces los testimonios ya clásicos de un capítulo cerrado en la vida del maestro, y descollaban por encima de las afanosas actividades de la escuela como dioses inmóviles. A buen seguro que todo aquel a quien estos diálogos trajeran desde lugares distantes a gozar de la presencia real de Platón se quedaría sorprendido de no encontrar ya celebrados los misterios entre los filósofos. Ciertamente que irradiaban una fuerza revolucionaria y una nueva gravedad, y que éstas las encontró Aristóteles también en la Academia; pero sus clásicas doctrinas sobre las Ideas, sobre la unidad y la multiplicidad, sobre el placer y el dolor, sobre el estado, sobre el alma y la virtud, no eran en absoluto inviolables santuarios en las discusiones de los estudiantes. Estas doctrinas eran objeto de un constante examen, defensa y modificación, a la luz de penetrantes distinciones y laboriosos escrutinios de su validez lógica. El rasgo

distintivo era que los estudiantes mismos tomaban parte en el común esfuerzo. Las imágenes y los mitos de los diálogos seguían siendo la obra más característica e irreproducible de Platón; mas, por otra parte, la discusión de conceptos vino a ser el principio esencial de la Academia juntamente con la tendencia religiosa de la escuela. Eran estos los dos únicos elementos transferibles del pensamiento de Platón, en quien iban preponderando tanto más sobre el lado artístico de su naturaleza cuantos más estudiantes atraía. Siempre que las antagónicas fuerzas de la poesía y la dialéctica se mezclan en un mismo espíritu, es natural que la primera sea progresivamente sofocada por la última, pero en el caso de Platón arrastrábale la escuela irresistiblemente en esa dirección.

El sesgo del espíritu de Aristóteles quedó decidido por el hecho de haber entrado en la Academia justo cuando estaba empezando a desarrollarse este importante cambio, el desenvolvimiento de la dialéctica del último período de Platón. Gracias a los recientes progresos de la investigación podemos seguir el proceso con cronológica precisión en los grandes diálogos metodológicos escritos por Platón durante aquellos años, el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político*, el *Parménides* y el *Filebo*. El primer diálogo del grupo, el *Teeteto*, se escribió poco después de la muerte en 369 del famoso matemático cuya memoria honra.[2] Tal es lo más característico de la Academia por el tiempo de la entrada de Aristóteles, ya que en él y los diálogos siguientes (el *Sofista*

2 Sobre las razones externas de esta fecha cf. los concluyentes argumentos de Eva Sachs, *De Theaeteto Atheniensi Mathematico*, Berlín, 1914, pp. 18 *ss.* La principal prueba procede, naturalmente, de los análisis estilístico y filosófico del diálogo, que confirman ambos los argumentos externos a favor de la fecha tardía. El *Sofista*, que es el desarrollo positivo del problema del *Teeteto*, continúa el plan de éste, como hace también el *Político;* nadie considera hoy el *Sofista* como un diálogo "elemental" de los comienzos de la carrera de Platón, según hacía Zeller y los que le precedieron. Las fundamentales investigaciones de Campbell tardaron algún tiempo en penetrar en Alemania, pero desde entonces las han confirmado en todas sus partes las investigaciones posteriores. El toque final lo ha dado la historia del desarrollo de la dialéctica de Platón, que es una adición tardía; cf. especialmente los *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, de J. Stenzel (Breslau, 1917), a los que debo mucho.

y el *Político)* empieza la obra de la escuela, que había quedado casi oculta en los escritos del período clásico, a arrastrar a su servicio la entera actividad literaria de Platón, dejando así una pintura de sí misma a la que no falta nigún rasgo esencial.[3] Para entender a Aristóteles y su relación con Platón es importante no partir de la vaga idea de "Platón" como un todo, sino reemplazarla por el concepto preciso de su último período, el período abstracto y metodológico que comenzó por el 369. Este dió a Aristóteles una dirección definida y le abrió un campo de trabajo adecuado a su talento particular.

El pensamiento socrático siempre se había mantenido cercano a la vida real y el primer Platón había sido un reformador y un artista. En contraste con esto, era el de Aristóteles un pensamiento abstracto, y su actitud la del puro hombre de ciencia. Pero estos rasgos no eran de su propiedad privada; eran comunes a la Academia entera durante el tiempo en que perteneció a ella. En el *Teeteto* tenemos la apoteosis del filósofo antisocrático de los últimos días de Platón. El mecanismo del diálogo encomienda el dibujo del tipo a Sócrates, pero el retrato que traza no se parece nada a él, si hacemos caso de su propia y fidedigna caracterización en la *Apología,* sino al prisionero de la matemática; y patente es que a precisar sus rasgos ayudó el nuevo concepto de la vida "teorética". Sócrates se había ocupado exclusivamente con el hombre y no con lo que existe en el cielo y bajo tierra. El *Teeteto,* en cambio, habla del alma filosófica como de un alma que "geometriza" y "astronomiza".[4] Es un alma indiferente a lo que está a mano; que desprecia precisamente las actividades prácticas que habían llenado las vidas de los oyentes favoritos de Sócrates; y que se cierne en las alturas, según la solemne cita de Píndaro.

3 Desde la aparición de la edición alemana de este libro ha tratado Friedrich Solmsen de determinar más exactamente hasta qué punto coincide el cuadro que presentan los diálogos dialécticos con las efectivas actividades filosóficas de la Academia y hasta qué punto se queda a distancia de ellas. Cf. su libro "Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik" *(Neue Philologische Untersuchungen,* ed. por Werner Jaeger, vol. IV, Berlin, 1929), p. 240. Sus observaciones constituyen un valioso complemento de lo dicho más arriba.

4 *Teet.,* 173 E–174 A.

El *Teeteto* hace una inequívoca referencia a la próxima aparición del *Parménides*. Este último se escribió, con bastante seguridad, antes de las continuaciones del primero, el *Sofista* y el *Político;* por consiguiente, estaba probablemente acabado al entrar Aristóteles en la escuela, o no puede en ningún caso ser muy posterior. Quienes insinúan que fué Aristóteles el autor de las objeciones que hace este diálogo a la teoría de las Ideas, hacen la improbable suposición de que tomara la iniciativa de una actitud revolucionaria cuando aún era extremadamente joven y acababa de entrar en el grupo. El diálogo muestra que ya antes de Aristóteles había ido lejos la Academia en la crítica del híbrido carácter de las Ideas, a medias sustancias y a medias abstracciones. No podía pasar mucho tiempo sin que se separasen ambas cosas. Platón mismo pensaba realmente ser capaz de superar las dificultades; sin embargo, preparó el camino para lo que sobrevino, al reconocer justo en principio el llevar a cabo un laborioso examen lógico y ontológico de las Ideas, como el que se hace en este diálogo y en los posteriores. Las especulaciones de Aristóteles no pueden ponerse en relación con el *Fedón* o la *República,* ni con la teoría de las Ideas tal como se presenta en ellos.

En el *Teeteto* son Teeteto y Teodoro tipos opuestos. El uno representa la joven generación de matemáticos, interesados por la filosofía; el otro, la vieja, que no quiere saber de ella, aunque son expertos en su propia materia. No fué accidental que las relaciones de Platón con famosos matemáticos encontraran su expresión en un diálogo justamente por aquel tiempo. Por el año 367 Eudoxo de Cízico trasladó su escuela a Atenas, a fin de discutir con Platón y sus secuaces los problemas que interesaban a ambas partes.[5]

El acontecimiento llamó fuertemente la atención, y desde

5 La conjetura de Tannery *(Histoire de l'astronomie*, p. 296, n. 4) resulta confirmada por la *Vita* (Rose, p. 429, l. 1), según la cual Aristóteles entró en la Academia "bajo Eudoxo". Alguno de los autores de extractos debe de haber entendido mal la afirmación y tomó a Eudoxo por un arconte. Lo que su autoridad le decía era simplemente que la entrada de Aristóteles había coincidido con la presencia de Eudoxo. Cf. Eva Sachs (que sigue a F. Jacoby), *op. cit.*, p. 17, n. 2.

aquel momento encontramos constantemente a miembros de aquella escuela de matemáticos y astrónomos en comunicación con la Academia. Ejemplos de ello son Helicón y Ateneo. Ya en la *República* podemos observar los efectos del descubrimiento de la geometría del espacio por Teeteto. Desde su trato con Eudoxo tomaron Platón y sus secuaces un gran interés por los ensayos hechos por la escuela de Cízico para explicar los movimientos irregulares de los planetas mediante simples suposiciones matemáticas. Pero no fué ésta la única manera en que los estimuló Eudoxo. Ensanchó enormemente sus conocimientos de geografía y de la cultura humana, aportando precisas informaciones de Asia y de Egipto y describiendo a base de su extensa experiencia personal la situación de la astronomía en aquellos territorios. También fué importante su contribución a las cuestiones éticas. El problema de la naturaleza y significación del placer y el dolor, que había de ser tan céntrico en la ética de Aristóteles, condujo en la Academia a un gran debate durante los últimos años de Platón. Jenócrates, Espeusipo y Aristóteles participaron en él con sendas obras *Del Placer;* Platón participó con el *Filebo*. Muchos años después aún hablaba Aristóteles, que había conocido a Eudoxo en los comienzos mismos de su propia estancia en la Academia, con verdadero calor de su impresión personal, al recordar los estímulos debidos a Eudoxo. También éste suscitó dificultades acerca de las Ideas y sugirió una modificación de la teoría.[6]

En todos los campos había empezado la escuela de Platón a atraer cada vez más extranjeros, de los más diversos tipos. Sus viajes habían puesto a Platón en estrecho contacto con los pitagóricos reunidos en Tarento en torno a Arquitas. La influencia de éstos llegaba hasta Sicilia, y en Sicilia florecía por el mismo

[6] Sobre el carácter de Eudoxo y su teoría del placer según Aristóteles, cf. *Et. Nic.*, X, 2. Sobre la nueva formulación de la teoría de las Ideas propuesta por el primero, cf. *Metaf.*, A 9, 991a 17; y con mayor extensión en el segundo libro *De las Ideas* (Rose, frg. 189), conservado por Alejandro en su comentario del pasaje. Eudoxo propone ver en la participación la inmanencia de las Ideas a las cosas, a lo que se opone Aristóteles con toda energía. Que la participación era el problema más debatido en aquel momento, resulta claro por los últimos diálogos de Platón.

tiempo la escuela médica de Filistión. Platón debe de haber tenido relaciones con Filistión. El autor de la apócrifa carta segunda parece saber que Platón visitó a Filistión y hasta, al parecer, que este último fué invitado a ir a Atenas. Si no Filistión mismo, es en todo caso un efectivo miembro de su escuela el personaje oculto tras del anónimo "doctor siciliano" que se impacienta ante las sutilezas lógicas de la Academia, según lo pinta un poeta cómico contemporáneo.[7] Dicho sea de paso, este caso muestra que aunque Platón estaba acostumbrado a cambiar ideas con especialistas de todos los campos, el frecuente resultado se reducía simplemente a poner de manifiesto el abismo infranqueable existente entre la ciencia jónica o siciliana y lo que él entendía por la misma palabra. El hecho de que haga un abundante uso de las últimas investigaciones en materia de medicina, matemáticas y astronomía para construir su relato de la creación en el *Timeo,* no debe cegarnos para la forma personal con que maneja este material.

La Academia de los últimos días de Platón andaba, en efecto, a vueltas con una gran masa de material, y no cabe duda de que tal ambiente hizo posible a un Aristóteles aprender por sus

[7] Epícrates, frg. 287 (Kock). Cf. también M. Wellmann, *Fragmente der sikelischen Aerzte* (Berlín, 1901), p. 68, y mi artículo "Das Pneuma im Lykeion", *Hermes,* XLVIII, p. 51, n. 3. En las ediciones anteriores de este libro, seguía yo aún la teoría de Wellmann, que hasta hace poco aceptaban en general los cultivadores de la filología clásica y los historiadores de la medicina griega, la teoría de que también Diocles de Caristo (en la isla de Eubea), el famoso escritor médico a quien los antiguos solían llamar "el segundo Hipócrates", pertenecía a la escuela siciliana de medicina, y debía de ser un lazo de unión entre Filistión y Platón. Desde entonces publiqué mi libro *Diokles von Karystos,* en que pruebo que este gran representante de la medicina posthipocrática vivió mucho más tarde de lo que habían supuesto los investigadores, debiendo ponerse su *floruit* por el año 300 a. c. En mi libro reúno fuertes pruebas de que Diocles era un miembro de la escuela de Aristóteles, cuya terminología y pensamiento reflejan los fragmentos conservados de Diocles. Como convincente ejemplo de la influencia de Aristóteles sobre la ciencia de sus días, pertenece Diocles al capítulo de este libro que trata de la organización de las ciencias en la escuela peripatética. Cf. el breve resumen de los resultados de mi libro que doy en mi artículo "Diocles de Caristo, un nuevo discípulo de Aristóteles", agregado como apéndice a esta traducción española.

propios medios la significación de los hechos empíricos, que llegaron a formar una parte tan importante de sus propias investigaciones. Pero la costumbre generalizada hoy de hablar de una "organización de las ciencias" en la Academia es un puro error.[8] Las modernas academias y universidades no pueden ver en Platón a su modelo. La idea de una unidad sistemática de todas las ciencias le fué totalmente extraña, y más aún su realización en una organización enciclopédica de todas las materias con fines de enseñanza e investigación. Medicina, matemática, astronomía, geografía y antropología, el sistema entero de las ciencias históricas y el de las artes retórica y dialéctica, para no hablar sino de los principales canales por donde discurrió el pensamiento griego, surgieron cada cual por sí, aunque a veces se juntaran varios de ellos en una persona, y siguió cada cual, imperturbable, su propio camino. A un Teodoro o un Teeteto les habría parecido una idea realmente extraña la de combinar en un sistema científico universal su matemática y las investigaciones sobre la cultura o la arqueología griega que hacían algunos sofistas. También andaban por su lado los médicos. Demócrito y tras él Eudoxo, anticipación hasta cierto punto del tipo representado por Aristóteles, son fenómenos anormales. Eudoxo era maravillosamente multiforme. A la matemática y la astronomía sumaba la geografía, la antropología, la medicina y la filosofía, siendo creador él mismo en los cuatro primeros campos.

Platón se interesaba exclusivamente por el "Ser". Si queremos darle su lugar en la historia del pensamiento griego, debemos decir que es uno de los representantes de la especulación sobre la sustancia (οὐσία). Con su teoría de las Ideas le dió un nuevo giro; en realidad, le devolvió la vida. Partiendo de las Ideas e interesándose solamente por la unidad y lo suprasensible, empieza por no tocar en punto alguno la multiplicidad del mundo empírico. Sus indagaciones se desvían de los fenómenos para dirigirse a algo "más alto". Las forzosas exigencias de su especu-

[8] Generalizada desde el ahora famoso artículo de H. Usener en el vol. 53 (1884) de los *Preussische Jahrbücher,* reimpreso en *Vorträge und Aufsätze,* p. 69.

lar sobre conceptos tenían que conducirle a desarrollar el método de la división, que más tarde resultó de tan enorme importancia para el intento aristotélico de hacer un estudio empírico de las plantas y los animales, así como del mundo del espíritu. Pero Platón mismo no se interesó por reducir los individuos a un sistema. Yacían éstos por debajo del reino de las Ideas; y siendo literalmente infinitos (ἄπειρον), eran incognoscibles. Su concepto del individuo (ἄτομον) era el de la Forma ínfima, que ya no es divisible y reside en el límite de los fenómenos y la ciencia y realidad platónicas. Las muchas clasificaciones de plantas, etc., de que habla Epícrates y que se consideraban en general como la ocupación peculiar y más característica de la Academia (hasta la grande obra *Semejanzas* de Espeusipo no trataban evidentemente de otra cosa), no se llevaban a cabo por obra de un interés por los objetos mismos, sino a fin de aprender las relaciones lógicas entre los conceptos; es lo que prueba la gran cantidad de libros producidos por la escuela en aquel tiempo con el título de *Clasificaciones*. Al clasificar plantas no aspiraban los miembros de la escuela a crear un verdadero sistema botánico en mayor grado de aquél en que aspira Platón, en el *Sofista*, a hacer un estudio histórico de los efectivos sofistas.[9]

[9] En el fragmento citado anteriormente no quiere decir Epícrates que los platónicos llevaran a cabo estudios botánicos con un espíritu positivo. Lo que ridiculiza es su entusiasmo por clasificar, que los llevó a considerar las relaciones entre los conceptos más importantes que las cosas mismas. "Estaban *definiendo* el mundo de la naturaleza y *dividiendo* la vida (βίον) de los animales y la naturaleza de los árboles y las *especies* de los vegetales; y entre estas últimas estaban examinando cuál es la especie de la calabaza."

Περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι
διεχώριζον ζώων τε βίον
δένδρων τε φύσιν λαχάνων τε γένη,
κἆτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην
ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους.

Aquí βίος no significa las costumbres de los animales, que se dirían δίαιτα. Es lo mismo que "naturaleza" y "género", y éstos son realmente términos de la dialéctica de Platón, como lo son "definición", "división" y "examen" de los conceptos. Los fragmentos de los Ὅμοια de Espeusipo los ha reunido P. Lang, *De Speusippi Academici scriptis* (Bonn, 1911, tesis). Ya el título indica cuál era la finalidad del libro.

No hay gran distancia desde semejantes clasificaciones de lo real hasta la idea de una sola ciencia que abrace tantos sectores científicos cuantos son los sectores de la realidad (ὄν). Y aunque la articulación de las ciencias positivas no se efectuó hasta que la idea aristotélica de realidad reemplazó al ser trascendental de Platón,[10] siempre sigue siendo un hecho digno de nota el de que la idea de una sistematización de las ciencias especiales, cada una de las cuales había surgido independientemente, fuese una consecuencia de la filosofía ática de los conceptos y de su entusiasmo por la clasificación. Es ya demasiado tarde para apreciar las ventajas y desventajas de haber llevado a cabo tal sistematización en detalle. Cabe presumir que fueron bastante numerosas unas y otras. En ninguno de los períodos de verdadero florecimiento de la investigación penetró íntegramente todas las ciencias el espíritu general de una determinada filosofía; y es natural, puesto que cada ciencia tiene su propio espíritu y sus propios principios. Unicamente bajo la influencia de naturalezas duales, o allí donde la filosofía tomó por guías a hombres de ciencia famosos, que le imbuyeron el espíritu de ramas especiales de investigación, tuvo lugar una penetración parcial. Aristóteles, Leibniz y Hegel, tipos muy diferentes, son los ejemplos más importantes.

Platón tenía cierto conocimiento especializado de las cuestiones matemáticas, que le permitió seguir los importantes descubrimientos de la ciencia de su tiempo. También se interesaba por la astronomía hasta donde podía ésta tratarse entonces matemáticamente. En la última parte de su vida se dedicó seriamente a la física de los elementos, en la esperanza de llegar a ser capaz de deducir matemáticamente las diferencias cualitativas entre los llamados elementos de Empédocles, que miraba como simples fases. Fuera de esto, su interés por los fenómenos se reducía a la esfera de la medicina[11] y a la de la ética y política. En esta

10 "Hay tantas partes de la filosofía como clases de sustancias", Arist., *Metaf.*, Γ 2, 1004ª 2.

11 Cf. ahora, sobre el interés de Platón por la medicina como un modelo metódico para la filosofía, mi libro *Paideia, Los Ideales de la Cultura Griega*, vol. 3 (México, 1945), pp. 34 *ss.* En el segundo volumen de la misma obra (México, 1944) he aplicado sistemáticamente las indicaciones de Platón en

última recogió, especialmente para las *Leyes,* un extenso material de derecho penal e historia de la civilización. Fué, pues, durante el período en que Aristóteles perteneció a la escuela como miembro, cuando Platón volvió su atención a las cosas particulares, y el estímulo que su colección de nuevos materiales históricos y políticos representó para Aristóteles resulta claro por las numerosas coincidencias entre las *Leyes* y la *Política.* Por otro lado, Aristóteles carecía del temperamento y de la capacidad necesaria para cuanto fuese más que un trato elemental con la principal preocupación de la Academia, la matemática; mientras que la Academia, por el contrario, no podía estimularle en el campo de la ciencia biológica, en que residía su verdadero y propio genio.

De acuerdo con éste como estaba, y fecunda como fué la experiencia juvenil que Aristóteles hizo del proceder riguroso y metódico de las diversas ciencias, la impresión hecha sobre él por la personalidad de Platón fué la más fuerte de todas. Platón oteaba todas aquellas fértiles llanuras desde la alta cima de su propio espíritu creador e íntima visión, y Aristóteles fué enteramente presa de él.

No es aquí nuestro propósito discutir la influencia de la personalidad de Platón sobre sus contemporáneos, ni traducir a una fórmula su posición en la historia del conocimiento, aunque para un hombre como Aristóteles fuese naturalmente esta última cuestión el meollo de toda su actitud respecto a él. Los elementos de que surgió su obra no comprendían ni la ἱστορία (indagación) jónica, ni la Ilustración racionalizante de los sofistas, aunque estas dos cosas constituyesen juntamente, a pesar de su disparidad, las formas del conocimiento por excelencia a la sazón. El primero de los verdaderos elementos era *1)* la *phrónesis* o sabiduría de Sócrates, que presentaba sólo una semejanza superficial con el racionalismo de los sofistas, pero que esencialmente estaba arraigada en el reino de una conciencia ética de normas

este respecto a la interpretación de sus obras. En el *Gorgias,* donde desarrolla por primera vez su concepto de la filosofía como una "*techne* que se cuida del alma humana", explica esta idea por la analogía con la medicina, la "*techne* que se cuida del cuerpo". Un paralelo completo de medicina y filosofía se hace en la *República,* cuya composición y método están determinados en amplia medida por esta analogía.

absolutas, no descubierto hasta entonces por la ciencia ni la filosofía griega, y que requería un concepto nuevo y supraempírico de la intuición intelectual. El segundo y el tercer elementos, también extraños al pensamiento de la época, eran dos adiciones nuevas a la filosofía socrática, productos de dar a la *phrónesis* un objeto suprasensible y de hacer de éste una "forma". Tales eran *2)* la Idea, resultado de un largo proceso de desarrollo visual y estético del espíritu griego, y *3)* el estudio, descuidado durante largo tiempo, de la οὐσία o sustancia, al que proporcionó Platón un nuevo material con el problema de la unidad y la pluralidad, y un contenido viviente y tangible con la invención de las Ideas. El último elemento era *4)* el dualismo del mito órfico del alma, a aceptar el cual le inclinaba toda su idiosincrasia, y que regado por su fuerte imaginación, echó firmes raíces en la nueva concepción del ser.

Bien mirados estos cuatro elementos, no es difícil suponer que harían sobre las personas de una cultura corriente la impresión de una mezcla de poeta, reformador, pensador crítico y profeta. (El rigor con que se impuso a sí mismo su nuevo método no habría alterado en un principio esta impresión.) No es sorprendente, pues, que en vista del abismo existente entre él y el resto entero de la ciencia, tanto antigua como moderna, se le haya tachado de místico y expulsado de la historia del pensamiento. Pero si tan sencilla solución fuese acertada, sería bastante difícil de entender por qué ha tenido tan gran influencia sobre los destinos del conocimiento humano; y el hecho de ser el sol en torno al cual giraban personalidades como las de Teeteto, Eudoxo y Aristóteles, es decir, los adelantados de más talento en el campo de la investigación científica que produjo el siglo IV, es bastante para condenar la filosofía barata cuya idea de la complejidad de las corrientes de la vida intelectual es tan inadecuada, que querría borrar de la historia del conocimiento al más revolucionario de todos los filósofos, por no haber descubierto simplemente nuevos hechos, sino también nuevas dimensiones.

Aristóteles vió tan claramente como Eudoxo que Platón había soldado en su obra filosófica descubrimientos científicos, elementos míticos y misteriosos reinos del espíritu en que no había penetrado jamás la mirada del conocimiento. Esta soldadura no

era en modo alguno el simple resultado de las inclinaciones subjetivas del creador; era la consecuencia necesaria de la situación histórica, cuyos elementos analizó más tarde Aristóteles con una profunda comprensión tanto de la creación como del creador. En un principio, no obstante, se abandonó sin reservas a aquel incomparable e indivisible mundo, como lo muestran los fragmentos de sus primeros escritos, y fueron precisamente los elementos no científicos de la filosofía de Platón, esto es, sus partes metafísicas y religiosas, lo que dejó la huella más duradera en su espíritu. Aristóteles ha de haber sido insólitamente sensible para tales impresiones. Fué el conflicto entre éstas y sus propias tendencias científicas y metódicas lo que suscitó más tarde la mayoría de sus problemas; y la fuerza de las impresiones queda bellamente demostrada por el hecho de no haberlas sacrificado nunca, a pesar de haber ido en materia científica más allá de Platón en todos los puntos. En Platón buscó y encontró un hombre que le guiara hasta una nueva vida, exactamente como en su diálogo *Nerinto* presenta al sencillo labrador de Corinto cautivado por el *Gorgias* hasta el punto de dejar su arado por buscar y seguir al maestro.

Platón explica en su carta séptima las relaciones entre conocer el bien y perseguirlo. El conocimiento que según Sócrates hace buenos a los hombres y el llamado comúnmente conocimiento científico son distintos. El primero es creador y sólo puede ser alcanzado por almas que tengan una fundamental afinidad con el objeto que se trata de conocer, o sea, con lo bueno, lo justo y lo bello. No hay nada a que se haya opuesto Platón más apasionadamente hasta el término mismo de su vida que a la afirmación de que el alma puede conocer lo que es justo sin *ser* justa.[12] Esto, y no la sistematización del conocimiento, fué su finalidad al fundar la Academia y siguió siéndolo hasta el fin, como muestra esta carta, escrita en su senectud. Hágase una comunión (συζῆν) de elegidos, de aquellos que, una vez que sus almas han crecido en la atmósfera del bien, son capaces, en virtud de sus superiores dotes, de participar al cabo en el conocimiento que es "como luz que proyecta un vivo

12 *Carta* VII, 344 A.

fuego". A él le parece, dice Platón, que la busca de este conocimiento no es cosa para la masa de los humanos, sino sólo para los pocos a quienes una ligera señal basta para que lo encuentren por sí mismos.[13]

[13] *Ibid.*, 341, C-E.

CAPÍTULO II

PRIMERAS OBRAS

ARISTÓTELES ESCRIBIÓ una serie de obras en forma de diálogo. Los fragmentos que de ellas quedan no están tan estudiados como debían, en parte porque es más grato dejar a los filólogos un trabajo tan enojoso, pero también debido a la convicción, siempre imperante en la escuela peripatética, de que al verdadero Aristóteles hay que buscarlo en los tratados. Pero incluso si deseamos entender solamente los tratados, pueden enseñarnos muchas cosas los fragmentos de los diálogos perdidos. Aunque no supiésemos nada más acerca de la relación entre las dos clases de escritos, resulta de suma importancia ser capaz de precisar que los diálogos, modelados sobre los de Platón, pertenecen casi íntegramente a los primeros años de Aristóteles, y que éste abandonó prácticamente en su último período la actividad literaria (puesto que los tratados se reducen a ser las bases escritas de sus vastas actividades como profesor y conferenciante). Hay, en efecto, excepciones a esta afirmación. *Alejandro o De la Colonización* debe de haber sido, a juzgar por el título, un diálogo del momento en que la política racial de Alejandro en Asia indujo a Aristóteles a hacer pública su desaprobación ante el mundo de lengua griega. El rezagado que es este diálogo tuvo, por tanto, una especial razón de ser en la posición política de Aristóteles. *Mutatis mutandis,* lo mismo pasa con la colección de 158 Constituciones, destinadas a la publicidad y escritas en un estilo vivo y claro, como podemos ver por el de la Constitución de Atenas. A pesar de estas excepciones, sigue siendo exacto decir que en el curso de su desarrollo intelectual cambió radicalmente Aristóteles de ideas en punto a la necesidad de presentar la ciencia en forma literaria y a la relación entre la obra literaria y la verdaderamente creadora.

En Platón era el impulso creador el original y primario. Platón no escribía para exponer el contenido de su doctrina. Su deseo era presentar al filósofo en el dramático instante de buscar y encontrar, y hacer visible la duda y el conflicto; y esto, no como una mera operación intelectual, sino como una lucha contra la pseudociencia, el poder político, la sociedad y su propio corazón; pues el espíritu de la filosofía de Platón chocaba necesariamente con todas estas fuerzas. Con arreglo a su manera personal de verla, no es la filosofía una esfera de descubrimientos teoréticos, sino una reorganización de todos los elementos fundamentales de la vida. Véase, por ejemplo, el paradójico retrato del filósofo en el *Teeteto,* o el duelo entre el Sócrates del *Gorgias* y Calicles, que defiende la idea egoísta del estado y de la sociedad, para la que tener el poder es tener la razón. Estos diálogos no tienen de común más que el nombre con las conversaciones didácticas de Giordano Bruno, Hume o Schopenhauer. Platón escribe la tragedia del filósofo. A diferencia de sus imitadores, jamás se limitó a presentar diferencias teoréticas de opinión bajo un barniz estilístico.

El *Teeteto,* que es contemporáneo de la entrada de Aristóteles en la Academia, es el primero de un grupo de diálogos radicalmente diferentes de los anteriores así por su forma como por su contenido; y preludia el desplazamiento de los principales intereses filosóficos de Platón a los estudios metodológicos, analíticos y abstractos.[1] En este grupo queda el equilibrio entre los elementos estéticos del espíritu de Platón y los filosóficos destruído en favor de los últimos. Las disonancias, claramente perceptibles para los oídos finos, empiezan a aparecer en el *Teeteto.* No se deben tanto a la falta de pulimento externo en la forma, cuanto a la conquista del impulso dramático de Platón por su interés abstracto por el método, al perseguir sin solución

[1] J. Stenzel ha sido el primero en dar cabal cuenta de la relación entre el desarrollo filosófico de Platón y su forma. Véase su discurso "Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialogs", *Jahresbericht d. Schlesischen Gesellschaft für vaterl. Kultur,* 1916; reimpreso en *Studien zur Entwicklungsgeschichte der platonischen Dialektik,* etc., Breslau, 1917, pp. 123 *ss.* Sobre los últimos diálogos véase el capítulo "Die neue Methode", pp. 45 *ss.*

de continuidad una sola cuestión a lo largo de toda una trayectoria. Cabe, en rigor, encontrar al dramaturgo Platón incluso aquí, en la medida en que es capaz de poner de manifiesto una *peripecia* y una *complicación incluso* en el desarrollo de ideas abstractas y metodológicas. Mas a pesar de lo artísticamente trabajado de su construcción, resulta significativo que precisamente este diálogo parezca a la mayoría de los filósofos modernos "el mayor esfuerzo filosófico" de Platón. Es de hecho casi un tratado, positivo aunque crítico; y no es casualidad que en la introducción se refiera Platón a su anterior método de escribir diálogos, y anuncie simplificaciones cuyo fin será dar mayor exactitud y lucidez científicas a la exposición.[2]

El *Sofista* y el *Político* muestran más claramente aún las dificultades que encuentra ahora Platón en la forma dialogada. La aplicación del método de la división a un concepto particular, bajando paso a paso de lo universal a lo particular, es un procedimiento tan monótono y poco dramático, que al comienzo del *Sofista* se ve obligado el dirigente de la discusión a decir a sus interlocutores que no le interrumpan con demasiada frecuencia, o que sería preferible que prestasen oído a un discurso seguido.[3] Esto equivale a abandonar abiertamente el método "obstétrico" de discusión de Sócrates, y a anunciar que en adelante no será la forma dialogada nada más que un inesencial adorno estilístico. No son excepciones el *Timeo* ni el *Filebo;* lo que de diálogo

[2] *Teet.*, 143 B. El *Teeteto* conserva la forma externa de un diálogo socrático y hace frecuentemente referencia expresa a la mayéutica de Sócrates. Pero esta misma reflexión sobre la naturaleza y límites del método socrático, consciente de sí y enérgicamente destacada, muestra que Platón se sirve de propósito ahora de la vieja forma del contrainterrogatorio (ἔλεγχος) simplemente para poner en claro los fundamentos de la cuestión de la definición del conocimiento. Exactamente señala Stenzel la estrecha conexión entre el *Teeteto* y el *Sofista;* este último resuelve el problema planteado por el anterior, sin servirse de la "mayéutica". Cf. las palabras finales de Sócrates en el *Teet.*, 210 C: "He aquí los límites de mi arte; no puedo ir más lejos."

[3] *Sof.*, 217 D. Verdad es que los interlocutores siguen haciendo observación tras observación (ἔπος πρὸς ἔπος), dándose por supuesto que el que responda dirá *siempre que sí; pero esto es algo totalmente distinto de la* antigua conversación "obstétrica", "por preguntas y respuestas", en que el que pregunta no adelanta ideas nuevas, sino que se limita a incitar al que responde a hacerlo.

En Platón era el impulso creador el original y primario. Platón no escribía para exponer el contenido de su doctrina. Su deseo era presentar al filósofo en el dramático instante de buscar y encontrar, y hacer visible la duda y el conflicto; y esto, no como una mera operación intelectual, sino como una lucha contra la pseudociencia, el poder político, la sociedad y su propio corazón; pues el espíritu de la filosofía de Platón chocaba necesariamente con todas estas fuerzas. Con arreglo a su manera personal de verla, no es la filosofía una esfera de descubrimientos teoréticos, sino una reorganización de todos los elementos fundamentales de la vida. Véase, por ejemplo, el paradójico retrato del filósofo en el *Teeteto,* o el duelo entre el Sócrates del *Gorgias* y Calicles, que defiende la idea egoísta del estado y de la sociedad, para la que tener el poder es tener la razón. Estos diálogos no tienen de común más que el nombre con las conversaciones didácticas de Giordano Bruno, Hume o Schopenhauer. Platón escribe la tragedia del filósofo. A diferencia de sus imitadores, jamás se limitó a presentar diferencias teoréticas de opinión bajo un barniz estilístico.

El *Teeteto,* que es contemporáneo de la entrada de Aristóteles en la Academia, es el primero de un grupo de diálogos radicalmente diferentes de los anteriores así por su forma como por su contenido; y preludia el desplazamiento de los principales intereses filosóficos de Platón a los estudios metodológicos, analíticos y abstractos.[1] En este grupo queda el equilibrio entre los elementos estéticos del espíritu de Platón y los filosóficos destruído en favor de los últimos. Las disonancias, claramente perceptibles para los oídos finos, empiezan a aparecer en el *Teeteto.* No se deben tanto a la falta de pulimento externo en la forma, cuanto a la conquista del impulso dramático de Platón por su interés abstracto por el método, al perseguir sin solución

[1] J. Stenzel ha sido el primero en dar cabal cuenta de la relación entre el desarrollo filosófico de Platón y su forma. Véase su discurso "Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialogs", *Jahresbericht d. Schlesischen Gesellschaft für vaterl. Kultur,* 1916; reimpreso en *Studien zur Entwicklungsgeschichte der platonischen Dialektik,* etc., Breslau, 1917, pp. 123 *ss.* Sobre los últimos diálogos véase el capítulo "Die neue Methode", pp. 45 *ss.*

de continuidad una sola cuestión a lo largo de toda una trayectoria. Cabe, en rigor, encontrar al dramaturgo Platón incluso aquí, en la medida en que es capaz de poner de manifiesto una peripecia y una complicación incluso en el desarrollo de ideas abstractas y metodológicas. Mas a pesar de lo artísticamente trabajado de su construcción, resulta significativo que precisamente este diálogo parezca a la mayoría de los filósofos modernos "el mayor esfuerzo filosófico" de Platón. Es de hecho casi un tratado, positivo aunque crítico; y no es casualidad que en la introducción se refiera Platón a su anterior método de escribir diálogos, y anuncie simplificaciones cuyo fin será dar mayor exactitud y lucidez científicas a la exposición.[2]

El *Sofista* y el *Político* muestran más claramente aún las dificultades que encuentra ahora Platón en la forma dialogada. La aplicación del método de la división a un concepto particular, bajando paso a paso de lo universal a lo particular, es un procedimiento tan monótono y poco dramático, que al comienzo del *Sofista* se ve obligado el dirigente de la discusión a decir a sus interlocutores que no le interrumpan con demasiada frecuencia, o que sería preferible que prestasen oído a un discurso seguido.[3] Esto equivale a abandonar abiertamente el método "obstétrico" de discusión de Sócrates, y a anunciar que en adelante no será la forma dialogada nada más que un inesencial adorno estilístico. No son excepciones el *Timeo* ni el *Filebo;* lo que de diálogo

[2] *Teet.*, 143 B. El *Teeteto* conserva la forma externa de un diálogo socrático y hace frecuentemente referencia expresa a la mayéutica de Sócrates. Pero esta misma reflexión sobre la naturaleza y límites del método socrático, consciente de sí y enérgicamente destacada, muestra que Platón se sirve de propósito ahora de la vieja forma del contrainterrogatorio (ἔλεγχος) simplemente para poner en claro los fundamentos de la cuestión de la definición del conocimiento. Exactamente señala Stenzel la estrecha conexión entre el *Teeteto* y el *Sofista;* este último resuelve el problema planteado por el anterior, sin servirse de la "mayéutica". Cf. las palabras finales de Sócrates en el *Teet.*, 210 C: "He aquí los límites de mi arte; no puedo ir más lejos."

[3] *Sof.*, 217 D. Verdad es que los interlocutores siguen haciendo observación tras observación (ἔπος πρὸς ἔπος), dándose por supuesto que el que responda dirá siempre que sí; pero esto es algo totalmente distinto de la antigua conversación "obstétrica", "por preguntas y respuestas", en que el que pregunta no adelanta ideas nuevas, sino que se limita a incitar al que responde a hacerlo.

ofrecen al lector se reduce a un transparente velo de estilo echado sobre un contenido puramente doctrinal. No es en absoluto la vivacidad de la conversación lo que da al *Timeo* su enorme eficacia. El *Filebo* podría transformarse sin dificultad en un tratado unificado y metódico, muy parecido a la *Etica* de Aristóteles. En las *Leyes* ha desaparecido el último rastro de ilusión escénica. Se ha renunciado conscientemente a la pintura de caracteres (ἠθοποιία); y el conjunto es un solemne discurso o arenga, no de Sócrates, sino del propio Platón, el extranjero de Atenas.[4]

Como era lógico, la figura de Sócrates, después de haber sido relegada a papeles menores desde el *Sofista* en adelante, acaba por ser abandonada en las *Leyes*. En el *Filebo* aparece una vez más, la última, porque este diálogo discute cuestiones que habían sido planteadas realmente por Sócrates. (Las respuestas se obtienen, sin embargo, por medio de métodos que jamás se le habían ocurrido a él.) En este último período es completo el divorcio entre el Sócrates histórico y el propio filosofar de Platón. Otra señal de andar buscando su propia expresión la inclinación general de éste hacia la ciencia, la lógica y el dogma. El postrer fruto de la teoría de las Formas fueron los métodos de la clasificación y la abstracción, que es lo que entiende Platón por dialéctica, en el sentido estricto de sus últimas obras. Estos métodos revolucionaron la forma del diálogo de controversia que había surgido del contrainterrogatorio socrático, despojándolo de su significación psicológica y convirtiéndolo casi en un tratado. No era posible seguir avanzando en la misma dirección. Era una simple cuestión de tiempo la muerte del gran arte de los clásicos dramas platónicos, una vez muerta su raíz. Tal fué el momento en que empezó a escribir el joven Aristóteles.[5]

[4] El autor del *Epinomis* juzga correctamente el verdadero estado de la cuestión en 980 D. Hace al ateniense recordar a los otros dos un famoso pasaje de las *Leyes* en términos que abandonan en absoluto toda realidad dramática: "como recordaréis, pues a buen seguro tomasteis notas (ὑπομνήματα) en el acto". Aquí nos encontramos de pronto en mitad de una conferencia.

[5] Nadie ha tratado aún de conectar los diálogos de Aristóteles con el desarrollo de la forma de Platón. R. Hirzel (*Der Dialog*, p. 275) ni siquiera plantea la cuestión. Basándose en una simple impresión general de los diá-

Todos los miembros de la Academia escribieron diálogos, aunque ninguno más, ni de más peso que Aristóteles. Este hecho es significativo para comprender la relación de la nueva generación con Platón. Todos ellos se sirvieron del diálogo como de una forma ya fija, sin preguntarse hasta qué punto era posible semejante imitación. Los griegos tendían naturalmente a imitar cualquier cosa, una vez ya "descubierta", y no habían comprendido aún que el diálogo de Platón era en su perfección clásica algo absolutamente inimitable, la flor de una combinación única de necesidad histórica, potencia creadora individual y experiencia personal. Sus discípulos vieron en el diálogo el vehículo recibido para dar forma viva a la filosofía esotérica, y de ahí el que cada uno desease ver reproducida en semejante medio la acción del maestro sobre él. Pero cuanto más iban comprendiendo que a causa de la íntima unidad de su personalidad, vida y obras, era Platón una indivisible magnitud que no podía tomarse como un todo sin incurrir, ya en un muerto escolasticismo, ya en un diletantismo literario, tanto más conscientemente se pusieron a buscar formas fundamentalmente nuevas para lo que en su maestro había de científico y objetivo y por lo mismo de separable. Estos ensayos no tuvieron propiamente su punto de partida en los diálogos, sino en la enseñanza oral de Platón. Es significativo, así de la natural afinidad del joven Aristóteles con Platón, como de su incapacidad para ver objetivamente al maestro, el hecho de que no emprendiera desde un principio este camino, sino de que empezara insistiendo en el diálogo. Evidentemente, encontraba al Platón esencial más vivo, más potente y más objetivo en el diálogo que en ninguna otra forma.

Los fragmentos conservados de sus diálogos, juntamente con las noticias procedentes de la Antigüedad y las imitaciones de escritores posteriores (Aristóteles ejerció una influencia especialmente poderosa sobre Cicerón), nos permiten inferir que Aristóteles inventó un nuevo género de diálogo literario, a saber, el diálogo de discusión científica. Aristóteles vió justamente que

logos de Platón, sólo llega a ver un tipo opuesto a ellos en el aristotélico. Considera los dos géneros como debidos simplemente a la diferencia de carácter de ambos autores, sin hacer justicia a los factores inherentes a la situación.

había que abandonar las preguntas y respuestas "obstétricas", que ya no llevaban más que una vida de sombras, desde que habían dejado de ejercer su verdadera función, por haberse tornado una simple máscara para "discursos largos". Pero mientras que Platón tendía en sus últimos días a reemplazar el diálogo por la lección dogmática, Aristóteles opone un discurso a otro, reproduciendo así la vida real de la investigación en la Academia antigua. Uno de los oradores tomaba la dirección, proponía el tema y resumía los resultados al final. Esto trazaba naturalmente estrechos límites a la pintura de personalidades. El arte de escribir los discursos se tomaba de la retórica y se desarrollaba de acuerdo con los preceptos del *Fedro* de Platón. El efecto causado por el diálogo pasó a depender más de su carácter (ἦθος) en conjunto que de la *ethopoeia* de determinadas personas; pero al par que perdía en objetividad estética, ganó probablemente en unidad de forma y de tendencia. Fué, por consiguiente, una simple consecuencia lógica la que sacó Aristóteles al acabar haciéndose a sí mismo el director de la discusión en sus propios diálogos.

Este cambio, si no restauraba el original propósito socrático del diálogo (perdido sin esperanzas de recuperación), le dió una vez más un contenido efectivo, el que respondía a la nueva forma de las conversaciones, en las cuales había tenido siempre su raíz. En lugar de la liza de argumentos, con los dramáticos golpes y contragolpes de los duelos erísticos, se trataba de largos exámenes y demostraciones teoréticos, llevados siguiendo un método riguroso. Puede deplorarse el cambio, pero era inevitable, como reconoció Platón al abandonar la conversación "obstétrica" y la pintura de caracteres. Los historiadores de la literatura, que no ven las fuerzas internas que andaban operando, creen haber probado que Aristóteles fué causa de la decadencia del diálogo. Por el contrario, se limitó a llevar a cabo la inevitable transición a otro estadio. El diálogo de discusión es la simple expresión del hecho de que el elemento científico de Platón acabó por romper su forma y moldearla de nuevo a su conveniencia. No era una simple cuestión de estética; era una transformación del espíritu filosófico, que produjo necesariamente su nueva forma propia.

Es costumbre aplicar las observaciones accidentales de escritores posteriores sobre las características del diálogo de Aristóteles a *todos* ellos, pero los simples títulos muestran que es algo imposible. *Eudemo o del Alma* y *Grilo o de la Retórica* no pueden haber sido muy distintos del primer tipo platónico, del que son ejemplos el *Fedón* y el *Gorgias*. Uno de los fragmentos del *Eudemo* conserva aún la técnica socrática de las preguntas y respuestas.[6] Cabe dudar si aparecía Aristóteles como director de la discusión en diálogos de este tipo. Aquellos en que se nos dice que era el director, el *Político,* en dos libros, y la *Filosofía,* en tres, eran evidentemente obras casi didácticas, y por tanto diversas de todo punto.[7] El ejemplo de Platón debía ser suficiente

[6] Frg. 44. (Doy los números de los fragmentos según la edición Teubner de los *Aristotelis Fragmenta* de Rose, 1886, que difieren de los de la anterior edición de la Academia.) No hay, sin embargo, mayéutica en estas preguntas y respuestas. Es el discípulo quien hace las preguntas, mientras que los demás le dan una información sistemática. La conversación la cuenta una tercera persona, como en el Platón de los primeros tiempos. Aristóteles no se sirve, pues, del principio sentado al comienzo del *Teeteto.* Desde la primera edición alemana ha hecho una nueva y más completa edición de los fragmentos de los diálogos de Aristóteles mi discípulo Richard Walzer: *Aristotelis Dialogorum fragmenta* in usum scholarum selegit Ricardus Walzer (Florencia, G. C. Sansoni, 1934). Los nuevos fragmentos descubiertos en el presente libro se han incluído en la colección de Walzer. Como en ella se indican los números de la de Rose, no es necesario cambiar las referencias a esta última en mi libro.)

[7] Frgs. 8, 9 y 78. El último pasaje (Cic., *Ep. ad Quintum fr.*, III, 5, 1) parece referirse no solamente al *Político* ("de praestante viro"), sino también a los libros *De la Justicia* ("de republica", cf. la nota siguiente), que Cicerón tuvo que haber conocido. Tan pronto como miramos sin ideas preconcebidas los pasajes de referencia, resulta evidente que no tienen base alguna los ensayos hechos para explicar la "contradicción" en las afirmaciones de Cicerón sobre el *mos Aristotelius.* En *Ad Att.,* XIII, 19, 4, dice que es aristotélico que el autor mismo dirija la discusión. En *Ad fam.*, I, 9, 23, llama aristotélico el estilo de sus libros *De Oratore,* aunque no es él mismo el director en ellos. En cada lugar tiene razón. Aristóteles no tomaba la dirección en todos sus diálogos; en el *Grilo* y el *Eudemo* es seguro que no aparecía en absoluto. Es aristotélico desarrollar una serie de discursos largos; es aristotélico poner una introducción especial a cada libro de un diálogo; es aristotélico introducirse a sí mismo en el diálogo. Pero no hay ningún pasaje que diga que un diálogo no es aristotélico a menos que exhiba a la vez estas tres peculiaridades. No debemos tratar de arrancar a nuestras autoridades un tipo

para precavernos contra la suposición de que Aristóteles tuvo una forma fija que no cambió jamás. Es un hecho que su carrera como escritor de diálogos abarca todos los estadios que van desde la conversación "obstétrica" hasta el puro tratado. Es una carrera que marcha paralela a su evolución como filósofo, o más bien, que es la expresión orgánica de ésta.

Es con frecuencia posible mostrar que tal o cual diálogo aristotélico está modelado sobre tal o cual platónico, especialmente en lo que se refiere al contenido. El *Eudemo* está emparentado de esta manera con el *Fedón*, el *Grilo* con el *Gorgias* y los libros *De la Justicia* con la *República*.[8] El *Sofista* y el *Político*, como el *Simposio* y el *Menexeno*, habían sido sugeridos naturalmente por los diálogos de Platón del mismo nombre. El *Protréptico*, que no era un diálogo, revela la influencia de los pasajes protrépticos del *Eutidemo* de Platón, hasta llegar al eco literal. Es posible que Platón figurara como interlocutor en los diálogos.

También el estilo muestra una muy estrecha dependencia. Parece, en verdad, que Aristóteles alcanzó pronto su propia manera, un estilo cuyo único afán era ser puro y claro, o tal como es natural al puro hombre de ciencia;[9] pero el *Eudemo*, por

único y constante de diálogo aristotélico. Otro tanto hay que decir de la afirmación de que Aristóteles atacaba la teoría de las Formas "en los diálogos".

8 Que los libros *De la Justicia* están modelados sobre la *República* puede inferirse con certeza *1)* de la existencia de tantos diálogos parecidos y *2)* del hecho de que Cicerón hace uso de ambas obras en su *De Republica*. En la *República* de Platón mana la filosofía política del problema de la justicia, exactamente como debe de haber sido en los libros *De la Justicia* en tiempo de Aristóteles, un hecho importante para la historia del origen de los subtítulos de los diálogos platónicos.

9 La lucidez es la única nota de buen estilo señalada por los retóricos anteriores que reconoce Aristóteles (*Ret.*, III, 1404b 1, 1414a 19; *Poét.*, 1458a 18. Cf. J. Stroux, *De Theophrasti virtutibus dicendi*, Leipzig, 1912, p. 30). De la lucidez se dice que lo abarca todo. Es un ideal que no se dirige tanto a la oratoria práctica, cuanto a la creación de un estilo puro y científicamente riguroso. Lo abandonaron de nuevo Teofrasto y todos los cultivadores posteriores de la retórica, que cedían al gusto de la época, pero Aristóteles piensa que el conocimiento es una fuerza que debe modificarlo todo, el lenguaje inclusive.

ejemplo, contenía mitos y ostentaba otras vívidas gracias, tales como frecuentes imágenes, parcialmente basadas en bien conocidos modelos platónicos, que eran famosas en los posteriores tiempos de la Antigüedad. En la imagen de los hombres subterráneos que suben a la luz y a ver el cielo, el lenguaje es de tal poder que arrastra. El mito de Midas es un eco del estilo apocalíptico de la Moira en el último libro de la *República*. Cicerón elogia la áurea corriente de la prosa de los diálogos de Aristóteles. Las afectaciones retóricas están por completo ausentes; claros y exactos de pensamiento, finos y movidos de forma, eran escritos que cautivaban a los mejores hombres de los posteriores tiempos de la Antigüedad. Es una prueba de la amplitud de su espíritu el que Crates el Cínico y Filisco el remendón leyeran juntos en la zapatería el *Protréptico;* el que Zenón y Crisipo, Cleantes, Posidonio, Cicerón y Filón padecieran la enérgica influencia de estas obras de la juventud de Aristóteles en sus ideas religiosas; y el que San Agustín, que tuvo conocimiento del *Protréptico,* a través del *Hortensio* de Cicerón, fuera conducido por él a la religión y al cristianismo.[10] Los neoplatónicos frecuentaban los diálogos de Aristóteles tanto como los de Platón, y la *Consolación* de Boecio emite el último eco, medieval ya, de su elemento religioso. Como obras de arte no los mencionaba la Antigüedad en la misma línea que los de Platón, aunque los estimaba altamente; pero su influencia religiosa en la edad helenística fué casi más importante que la del arte tan distante, objetivo y no edificante de Platón.

Pero ¿cuál era la relación *filosófica* de Aristóteles con Platón en estas obras? Extraño sería que la influencia del modelo se encerrara en la elección de tema y en detalles de contenido y estilo, manteniéndose, en cambio, una actitud general de repulsión frente a Platón, como la de tiempos posteriores. *Simposio, Menexeno, Sofista, Político,* ¿se escribieron realmente para su-

10 Sobre el *Protréptico* en la zapatería del remendón ver frag. 50. Sobre la conversión de San Agustín por obra del *Hortensio* v. *Confes.,* III, 4, 7: "Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem" (cf. también VIII, 7, 17).

perar los diálogos de Platón de iguales títulos, mostrando cómo debieran haberse tratado las cuestiones discutidas en ellos? ¿Siguió obstinada y pedantescamente el discípulo las huellas del maestro, con el simple fin de hacer sucesivamente jirones cada una de sus obras? Antes de achacarle semejante falta de gusto y de tacto, hubiera habido que dedicar más seria atención a otra posibilidad, la de que la finalidad de estos diálogos fuese pura y simplemente la de seguir a Platón en filosofía, lo mismo que en todos los demás órdenes de cosas.

La inteligencia de los diálogos había tenido un destino peregrinamente desgraciado justo desde la recuperación de los tratados por Andrónico, en tiempo de Sila. En aquel tiempo eran todavía muy leídos y altamente estimados; pero pronto empezaron a perder terreno, cuando los eruditos peripatéticos acometieron la empresa de dar una interpretación exacta de los tratados, olvidados durante tanto tiempo, y se pusieron a escribir comentario tras comentario sobre ellos. Los neoplatónicos hicieron algún uso de ellos como fuentes de un platonismo puro, en contraste con los tratados; pero un intérprete estrictamente peripatético, como el sagaz Alejandro de Afrodisias, no sabe qué hacer con ellos, aunque debe de haber leído la mayoría. ¡Más ingenuo en materia filológica de lo que sería forzoso en aquel tiempo, explica la relación entre ellos y los tratados diciendo que los últimos contenían las verdaderas ideas de Aristóteles, mientras que los primeros contenían las falsas opiniones de otras personas! [11] Se reconocía, por tanto, en aquel tiempo que había contradicciones entre los dos géneros. Los frustráneos esfuerzos de los peripatéticos posteriores para explicar este embarazoso estado del asunto pueden descubrirse en la conocida tradición acerca de la diferencia entre los escritos exotéricos y los esotéri-

11 Elias, en Arist., *Categ.*, 24^b 33: "Alejandro explica la diferencia entre las notas de lecciones y los diálogos de diferente manera, a saber, diciendo que en las notas de lecciones da sus propias opiniones y la verdad, mientras que en los diálogos da las opiniones de otros, que son falsas." A pesar de la *naïveté* de la expresión, con seguridad el comentarista reproduce correctamente la esencia del punto de vista de Alejandro. Contradicciones entre los dos géneros de escritos las advirtió ya Cicerón (*De Fin.*, V, 5, 12). En aquellos días se atribuían a la forma literaria de los escritos de divulgación.

cos. Los estudiosos buscaban naturalmente la explicación de los diálogos en los tratados, y la encontraban en la frase "discursos exotéricos", que aparece varias veces y en algunos casos puede referirse fácilmente a los diálogos publicados. En oposición a estos discursos exotéricos o dirigidos al mundo exterior, consideraban los tratados como un cuerpo de doctrina esotérica o secreta, aunque no hay indicio alguno de semejante noción o expresión en Aristóteles. Así acabó la relación entre el contenido de los diálogos y el de los tratados por parecer como la de la opinión con la verdad. En algunos pasajes parece haber abandonado Aristóteles realmente y de propósito la verdad, pensando que las masas eran incapaces de alcanzarla. Hasta la dificultad de los términos técnicos en los tratados, que dió tantos quebraderos de cabeza a los sabios posteriores, se puso por la fuerza al servicio de esta interpretación mística, llegándose a forjar una carta en que Aristóteles escribía a Alejandro que los términos eran oscuros de propósito, con el fin de extraviar al no iniciado.

La crítica moderna ha sido escéptica en punto a esta mistificación, que es paladinamente una invención posterior, oriunda del espíritu del neopitagorismo.[12] Sin embargo, no consiguió librar del prejuicio contra los diálogos.[13] Esto es, por supuesto,

12 Fué la restauración del estudio de los tratados por Andrónico lo que planteó por primera vez el problema de la relación entre estas fuentes de "pura" doctrina aristotélica y los escritos exotéricos, que habían sido hasta aquel tiempo casi el único Aristóteles leído. Esta restauración tuvo lugar durante la pleamar del neopitagorismo, que de acuerdo con su propia naturaleza buscaba siempre una especial doctrina secreta en todos los pensadores anteriores. La idea se aplicó entonces a los escritos de Aristóteles.

13 En los últimos tiempos han aparecido dos obras que por primera vez reconocen que el contenido de los diálogos es platónico. En "Über Aristoteles' Entwicklung" (*Festgabe für Georg von Hertling*, Friburgo, 1913), Dyroff ha recogido en forma breve numerosos ecos de Platón en los diálogos. Su punto de vista es principalmente sistemático. No entra en el detalle de las obras particulares, lo que era realmente imposible dentro de sus límites. Su artículo no llegó a mis manos sino cuando ya estaban escritos estos estudios. El me confirma en mi punto de vista, pero ahora necesitamos una exacta interpretación, como lo muestra la manera que tiene Dyroff de ver el diálogo *De la Filosofía*. También la tesis doctoral de Viena de A. Kail (*Diss. Phil. Vindob.*, XI, 67) me llegó posteriormente al término de mis propias investigaciones. Kail sólo discute el *Eudemo* y el diálogo *De la Filosofía*. Sus consideraciones

perar los diálogos de Platón de iguales títulos, mostrando cómo debieran haberse tratado las cuestiones discutidas en ellos? ¿Siguió obstinada y pedantescamente el discípulo las huellas del maestro, con el simple fin de hacer sucesivamente jirones cada una de sus obras? Antes de achacarle semejante falta de gusto y de tacto, hubiera habido que dedicar más seria atención a otra posibilidad, la de que la finalidad de estos diálogos fuese pura y simplemente la de seguir a Platón en filosofía, lo mismo que en todos los demás órdenes de cosas.

La inteligencia de los diálogos había tenido un destino peregrinamente desgraciado justo desde la recuperación de los tratados por Andrónico, en tiempo de Sila. En aquel tiempo eran todavía muy leídos y altamente estimados; pero pronto empezaron a perder terreno, cuando los eruditos peripatéticos acometieron la empresa de dar una interpretación exacta de los tratados, olvidados durante tanto tiempo, y se pusieron a escribir comentario tras comentario sobre ellos. Los neoplatónicos hicieron algún uso de ellos como fuentes de un platonismo puro, en contraste con los tratados; pero un intérprete estrictamente peripatético, como el sagaz Alejandro de Afrodisias, no sabe qué hacer con ellos, aunque debe de haber leído la mayoría. ¡Más ingenuo en materia filológica de lo que sería forzoso en aquel tiempo, explica la relación entre ellos y los tratados diciendo que los últimos contenían las verdaderas ideas de Aristóteles, mientras que los primeros contenían las falsas opiniones de otras personas! [11] Se reconocía, por tanto, en aquel tiempo que había contradicciones entre los dos géneros. Los frustráneos esfuerzos de los peripatéticos posteriores para explicar este embarazoso estado del asunto pueden descubrirse en la conocida tradición acerca de la diferencia entre los escritos exotéricos y los esotéri-

[11] Elias, en Arist., *Categ.*, 24b 33: "Alejandro explica la diferencia entre las notas de lecciones y los diálogos de diferente manera, a saber, diciendo que en las notas de lecciones da sus propias opiniones y la verdad, mientras que en los diálogos da las opiniones de otros, que son falsas." A pesar de la *naïveté* de la expresión, con seguridad el comentarista reproduce correctamente la esencia del punto de vista de Alejandro. Contradicciones entre los dos géneros de escritos las advirtió ya Cicerón *(De Fin.,* V, 5, 12). En aquellos días se atribuían a la forma literaria de los escritos de divulgación.

cos. Los estudiosos buscaban naturalmente la explicación de los diálogos en los tratados, y la encontraban en la frase "discursos exotéricos", que aparece varias veces y en algunos casos puede referirse fácilmente a los diálogos publicados. En oposición a estos discursos exotéricos o dirigidos al mundo exterior, consideraban los tratados como un cuerpo de doctrina esotérica o secreta, aunque no hay indicio alguno de semejante noción o expresión en Aristóteles. Así acabó la relación entre el contenido de los diálogos y el de los tratados por parecer como la de la opinión con la verdad. En algunos pasajes parece haber abandonado Aristóteles realmente y de propósito la verdad, pensando que las masas eran incapaces de alcanzarla. Hasta la dificultad de los términos técnicos en los tratados, que dió tantos quebraderos de cabeza a los sabios posteriores, se puso por la fuerza al servicio de esta interpretación mística, llegándose a forjar una carta en que Aristóteles escribía a Alejandro que los términos eran oscuros de propósito, con el fin de extraviar al no iniciado.

La crítica moderna ha sido escéptica en punto a esta mistificación, que es paladinamente una invención posterior, oriunda del espíritu del neopitagorismo.[12] Sin embargo, no consiguió librar del prejuicio contra los diálogos.[13] Esto es, por supuesto,

[12] Fué la restauración del estudio de los tratados por Andrónico lo que planteó por primera vez el problema de la relación entre estas fuentes de "pura" doctrina aristotélica y los escritos exotéricos, que habían sido hasta aquel tiempo casi el único Aristóteles leído. Esta restauración tuvo lugar durante la pleamar del neopitagorismo, que de acuerdo con su propia naturaleza buscaba siempre una especial doctrina secreta en todos los pensadores anteriores. La idea se aplicó entonces a los escritos de Aristóteles.

[13] En los últimos tiempos han aparecido dos obras que por primera vez reconocen que el contenido de los diálogos es platónico. En "Über Aristoteles' Entwicklung" (*Festgabe für Georg von Hertling*, Friburgo, 1913), Dyroff ha recogido en forma breve numerosos ecos de Platón en los diálogos. Su punto de vista es principalmente sistemático. No entra en el detalle de las obras particulares, lo que era realmente imposible dentro de sus límites. Su artículo no llegó a mis manos sino cuando ya estaban escritos estos estudios. El me confirma en mi punto de vista, pero ahora necesitamos una exacta interpretación, como lo muestra la manera que tiene Dyroff de ver el diálogo *De la Filosofía*. También la tesis doctoral de Viena de A. Kail (*Diss. Phil. Vindob.*, XI, 67) me llegó posteriormente al término de mis propias investigaciones. Kail sólo discute el *Eudemo* y el diálogo *De la Filosofía*. Sus consideraciones

más difícil para los modernos de lo que era para los antiguos, a causa de que actualmente sólo tenemos fragmentos con que trabajar. Más bien, pues, que creer a estas escasas, pero preciosas reliquias, han confiado los sabios en "las autoridades", y especialmente en dos pasajes, uno de Plutarco y otro de Proclo, procedentes ambos de la misma fuente, que habla de las críticas de la teoría de las Ideas hechas por Aristóteles en su *Etica, Física* y *Metafísica* "y en sus diálogos exotéricos".[14] Estos pasajes parecían proporcionar la prueba inconmovible de que ya en los diálogos había adoptado Aristóteles la posición en que se encuentra en las obras críticas. Era, por consiguiente, necesario, o bien colocar su "defección" de Platón ya en los tiempos de su estancia en la Academia, o bien colocar los diálogos más tarde. No fué difícil encontrar otra "autoridad" en favor de la primera suposición. Diógenes Laercio dice que Aristóteles se apartó de Platón en vida de éste todavía, lo que habría hecho decir al segundo: "Aristóteles me ha dado de coces, como hacen los potros con sus madres al nacer".[15] Bajo la influencia de estos pasajes hizo Bernays, en su brillante libro sobre los diálogos de Aristóteles, un decidido esfuerzo por eliminar todo giro platónico de los fragmentos, interpretándolo como una explosión de sentimiento lírico. Por el contrario, Valentín Rose se aferraba ávidamente a ellos como pruebas de su fantástica idea de que todos los diálogos perdidos eran apócrifos.[16] Lo que tenían de común ambos sabios era simplemente la irracional convicción de que un hombre de espíritu tan riguroso y sistemático como Aristóteles no podía nunca abandonar sus opiniones, una vez formadas. Suponían que desde sus mismos comienzos eran sus escritos una aguda crítica de Platón, y la idea de que hubiera pasado por una fase platónica les parecía en intolerable contradicción con la sobria, fría y crítica naturaleza de su inteligencia.

generales, que proceden de von Arnim, son justas, y Kail consigue buenos resultados en detalle, pero filosóficamente no es profundo. Ninguno de estos dos trabajos tiene siquiera la idea de ligar el problema de los diálogos con el del desarrollo de los tratados. [14] Frg. 8. [15] Dióg. L., V. 2.

[16] J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlín, 1863; Valentin Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig, 1863.

La conclusión es obvia. Si esta manera de ver, íntimamente consistente, es insostenible en conjunto; si Aristóteles empezó por atravesar un período platónico, que duró una veintena de años; si escribió obras inspiradas por el espíritu de Platón y defendió la visión del universo de éste, quedan destruídas todas nuestras ideas anteriores acerca de la naturaleza de nuestro hombre, y necesitamos tallarnos un nuevo concepto, así de su personalidad y de su historia, como de las fuerzas que moldearon su filosofía. De hecho, este mito de un Aristóteles frío, estático, inmutable y puramente crítico, sin ilusiones, experiencias, ni historia, cae hecho pedazos bajo el peso de los hechos suprimidos artificialmente hasta ahora en favor de la propia causa. No es en realidad sorprendente que los aristotélicos antiguos no supieran qué hacer con los diálogos, especialmente dado que su interés era trazar una clara distinción entre Platón y Aristóteles y prestar a la doctrina del último la mayor unidad posible. Para ellos era la colección de los tratados una sola unidad sistemática sin distinciones cronológicas. Aún no habían aprendido a aplicar la idea de desarrollo, que pudo haberles enseñado el propio Aristóteles, a la historia de una filosofía o de un individuo. Así no quedaba nada que hacer sino rechazar los diálogos como exposición de ideas no aristotélicas, explicándolos como un caso de literatura mercenaria de divulgación. De todas suertes, aún antes de empezar a interpretarlos, es cierto que los diálogos contradicen los tratados. Dónde están sus afinidades lo muestra el hecho de que los valorasen y pusiesen en el mismo rango que las obras de Platón los neoplatónicos y otros admiradores de la religión y filosofía del último. Más adelante pondremos ejemplos de esto. Sólo queda que considerar la prueba de Plutarco y Proclo, que hizo a Bernays sentirse obligado a negar *a priori* todas las huellas de platonismo en los diálogos.

También este argumento se esfuma tan pronto como lo examinamos de cerca. En primer lugar, no se trata de dos pruebas diferentes; la coincidencia de expresión es señal segura de que ambos autores siguen la misma autoridad, puesto que Proclo no parece seguir a Plutarco. Lo que dice el pasaje es que Aristóteles no se opuso a la teoría de las Formas de Platón solamente en su *Etica, Física* y *Metafísica,* sino también en los diálogos exotéricos.

Como prueba citan Plutarco y Proclo, ambos bebiendo de la misma fuente, un pasaje de uno de los diálogos, donde Aristóteles se presenta a sí mismo diciendo que no puede simpatizar con el dogma de las Formas, ni aun a riesgo de hacerse sospechoso de discrepar por espíritu de contradicción.[17] Esto muestra que ambas noticias se fundan en la situación histórica concreta de un diálogo particular (con la mayor probabilidad el *De la Filosofía*, del que sabemos que en él atacaba Aristóteles otras partes de la metafísica de Platón). Generalizar esto y aplicarlo a todos los diálogos es ilegítimo. Todo lo que ello prueba es lo que ya sabíamos, que había uno o dos diálogos en que Aristóteles se oponía a Platón. Esto no nos autoriza en absoluto para eliminar por medio de la interpretación las ideas platónicas que encon-

[17] Frg. 8. Proclo (en su obra *Examen de las Objeciones de Aristóteles al Timeo de Platón*, en Juan Filopono, *De Mundi Aetern.*, II, 2, p. 31, 17 Rabe): "No hay doctrina de Platón que aquel hombre [esto es, Aristóteles] rechazara más resueltamente que la teoría de las Ideas. No sólo, en efecto, llama a las formas sonidos en las obras lógicas, sino que en la *Etica* ataca al bien en sí y en las obras físicas niega que pueda explicarse la generación por medio de las Ideas. Es lo que dice en la obra *De la Generación y la Corrupción*, y mucho más en la *Metafísica*, pues aquí se ocupa con los primeros principios y hace largas objeciones a las Ideas, así en el comienzo como en el medio y en el fin de esta obra. También *en los diálogos* declara inequívocamente que no puede simpatizar con este dogma, ni aun *a riesgo de hacerse sospechoso de discrepar por espíritu de contradicción* (κἄν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν)."

Plutarco, *Adv. Colot.*, 14 (1115 B): "Aristóteles no se cansa de insistir en las Ideas, respecto de las cuales objeta a Platón, y suscita toda suerte de dificultades contra ellas en sus notas éticas, [metafísicas] y físicas, y también *por medio de sus diálogos exotéricos*, por lo que *algunos le creen más animado de un espíritu de contradicción* que de un espíritu filosófico... estos dogmas, como si se propusiera minar la filosofía de Platón" (φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν). La fuente original seguida por ambos y reproducida con más exactitud por el autor más reciente, Proclo, enumeraba por separado *todos* los lugares de las obras de Aristóteles que atacan la teoría de las Formas. Así, se citan tres pasajes de la *Metafísica*, libros A, Z y MN. La cita de *Anal. Post.*, I, 22, 83ª 33, lo mismo que la de *Et. Nic.*, I, 4, reproduce las mismas palabras del original. Lo mismo pasa con el pasaje que he impreso en itálicas (que procede del diálogo *De la Filosofía*). Fué el único pasaje que pudo descubrir en los diálogos el autor, aunque su enumeración es manifiestamente muy cuidadosa y completa. Este catálogo resulta así una prueba directa de que la polémica de referencia era única en los diálogos.

tramos en otros diálogos. Más bien debemos reconocer que estas obras prueban un desarrollo en las doctrinas filosóficas, exactamente como hemos demostrado que lo prueban en la forma.

Es un hecho que el propio Plutarco, aunque se le ha creído hasta aquí mostrar que Aristóteles era por completo opuesto a Platón incluso en los diálogos, nos da una prueba explícita e inequívoca de la realidad del desarrollo filosófico de Aristóteles. En un pasaje en que no se ha fijado nunca la atención,[18] menciona realmente a Aristóteles como el ejemplo por excelencia del hecho de que el verdadero filósofo consentirá en modificar sus ideas sin pesar, antes bien con alegría, tan pronto como se percate de que estaba en un error. Aristóteles, Demócrito y Crisipo, todos cambiaron de esta manera sus primeras opiniones filosóficas; y el término que usa Plutarco para designar el cambio (μετατίθεσθαι) prueba que no puede referirse a cuestiones de menor importancia, puesto que era un término técnico de la filosofía helenística para designar el pasarse de una escuela a otra. Encima, tiene que haber sabido que las "primeras opiniones" en cuestión (τὰ πρόσθεν αὐτῷ ἀρέσκοντα) se encontraban enunciadas en los diálogos de Aristóteles. La cosa resulta clara si volvemos la vista una vez más al otro pasaje y lo examinamos cuidadosamente. "Aristóteles no atacaba a Platón solamente en los tratados, *sino también* en los diálogos, como resulta de tales y cuales pasajes." El contraste implica evidentemente la tácita admisión de habérnoslas aquí con algo notable y contrario a la regla general. En términos generales debe de haber considerado Plutarco los diálogos de Aristóteles como prueba de un punto de vista platónico; que es lo que sugiere también el hecho de hablar incidentalmente de ellos como de las "obras platónicas de Aristóteles".[19]

[18] Plut., *De Virt. Mor.*, c. 7, pp. 447 *ss.*: "¿Por qué en las especulaciones filosóficas no es penoso cambiar de opinión por influencia ajena y *mudar de posición* (μετατίθεσθαι) frecuentemente? El propio *Aristóteles* y Demócrito y Crisipo *abandonaron algunas de las opiniones que les habían satisfecho anteriormente* sin escándalo ni pena y hasta con placer... Por consiguiente, cuando la razón parece abandonar lo falso por lo verdadero, cede gozosa." He llamado la atención sobre el pasaje por primera vez en *Hermes*, LXIV (1929), p. 22.

[19] Plut., *Adv. Colot.*, 20: "como dice Aristóteles en sus obras platónicas"

Como prueba citan Plutarco y Proclo, ambos bebiendo de la misma fuente, un pasaje de uno de los diálogos, donde Aristóteles se presenta a sí mismo diciendo que no puede simpatizar con el dogma de las Formas, ni aun a riesgo de hacerse sospechoso de discrepar por espíritu de contradicción.[17] Esto muestra que ambas noticias se fundan en la situación histórica concreta de un diálogo particular (con la mayor probabilidad el *De la Filosofía*, del que sabemos que en él atacaba Aristóteles otras partes de la metafísica de Platón). Generalizar esto y aplicarlo a todos los diálogos es ilegítimo. Todo lo que ello prueba es lo que ya sabíamos, que había uno o dos diálogos en que Aristóteles se oponía a Platón. Esto no nos autoriza en absoluto para eliminar por medio de la interpretación las ideas platónicas que encon-

[17] Frg. 8. Proclo (en su obra *Examen de las Objeciones de Aristóteles al Timeo de Platón*, en Juan Filopono, *De Mundi Aetern.*, II, 2, p. 31, 17 Rabe): "No hay doctrina de Platón que aquel hombre [esto es, Aristóteles] rechazara más resueltamente que la teoría de las Ideas. No sólo, en efecto, llama a las formas sonidos en las obras lógicas, sino que en la *Etica* ataca al bien en sí y en las obras físicas niega que pueda explicarse la generación por medio de las Ideas. Es lo que dice en la obra *De la Generación y la Corrupción*, y mucho más en la *Metafísica*, pues aquí se ocupa con los primeros principios y hace largas objeciones a las Ideas, así en el comienzo como en el medio y en el fin de esta obra. También *en los diálogos* declara inequívocamente que no puede simpatizar con este dogma, ni aun *a riesgo de hacerse sospechoso de discrepar por espíritu de contradicción* (κἄν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν)."

Plutarco, *Adv. Colot.*, 14 (1115 B): "Aristóteles no se cansa de insistir en las Ideas, respecto de las cuales objeta a Platón, y suscita toda suerte de dificultades contra ellas en sus notas éticas, [metafísicas] y físicas, y también *por medio de sus diálogos exotéricos*, por lo que *algunos le creen más animado de un espíritu de contradicción* que de un espíritu filosófico... estos dogmas, como si se propusiera minar la filosofía de Platón" (φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν). La fuente original seguida por ambos y reproducida con más exactitud por el autor más reciente, Proclo, enumeraba por separado *todos* los lugares de las obras de Aristóteles que atacan la teoría de las Formas. Así, se citan tres pasajes de la *Metafísica*, libros A, Z y MN. La cita de *Anal. Post.*, I, 22, 83ª 33, lo mismo que la de *Et. Nic.*, I, 4, reproduce las mismas palabras del original. Lo mismo pasa con el pasaje que he impreso en itálicas (que procede del diálogo *De la Filosofía*). Fué el único pasaje que pudo descubrir en los diálogos el autor, aunque su enumeración es manifiestamente muy cuidadosa y completa. Este catálogo resulta así una prueba directa de que la polémica de referencia era única en los diálogos.

tramos en otros diálogos. Más bien debemos reconocer que estas obras prueban un desarrollo en las doctrinas filosóficas, exactamente como hemos demostrado que lo prueban en la forma.

Es un hecho que el propio Plutarco, aunque se le ha creído hasta aquí mostrar que Aristóteles era por completo opuesto a Platón incluso en los diálogos, nos da una prueba explícita e inequívoca de la realidad del desarrollo filosófico de Aristóteles. En un pasaje en que no se ha fijado nunca la atención,[18] menciona realmente a Aristóteles como el ejemplo por excelencia del hecho de que el verdadero filósofo consentirá en modificar sus ideas sin pesar, antes bien con alegría, tan pronto como se percate de que estaba en un error. Aristóteles, Demócrito y Crisipo, todos cambiaron de esta manera sus primeras opiniones filosóficas; y el término que usa Plutarco para designar el cambio (μετατίθεσθαι) prueba que no puede referirse a cuestiones de menor importancia, puesto que era un término técnico de la filosofía helenística para designar el pasarse de una escuela a otra. Encima, tiene que haber sabido que las "primeras opiniones" en cuestión (τὰ πρόσθεν αὐτῷ ἀρέσκοντα) se encontraban enunciadas en los diálogos de Aristóteles. La cosa resulta clara si volvemos la vista una vez más al otro pasaje y lo examinamos cuidadosamente. "Aristóteles no atacaba a Platón solamente en los tratados, *sino también* en los diálogos, como resulta de tales y cuales pasajes." El contraste implica evidentemente la tácita admisión de habérnoslas aquí con algo notable y contrario a la regla general. En términos generales debe de haber considerado Plutarco los diálogos de Aristóteles como prueba de un punto de vista platónico; que es lo que sugiere también el hecho de hablar incidentalmente de ellos como de las "obras platónicas de Aristóteles".[19]

18 Plut., *De Virt. Mor.*, c. 7, pp. 447 *ss.*: "¿Por qué en las especulaciones filosóficas no es penoso cambiar de opinión por influencia ajena y *mudar de posición* (μετατίθεσθαι) frecuentemente? El propio *Aristóteles* y Demócrito y Crisipo *abandonaron algunas de las opiniones que les habían satisfecho anteriormente* sin escándalo ni pena y hasta con placer... Por consiguiente, cuando la razón parece abandonar lo falso por lo verdadero, cede gozosa." He llamado la atención sobre el pasaje por primera vez en *Hermes*, LXIV (1929), p. 22.

19 Plut., *Adv. Colot.*, 20: "como dice Aristóteles en sus obras platónicas"

Como vimos más arriba, estos hechos no eran tan claros en los últimos tiempos de la Antigüedad para todos como para Plutarco. Es lo que muestra un importante pasaje de Eusebio sobre la gran obra polémica escrita contra Aristóteles por Cefisodoro, discípulo de Isócrates.[20] Esta obra parece haber sido un producto de la competencia entre la Academia y la escuela de Isócrates, perteneciente al momento en que Aristóteles, un juvenil miembro entonces de la escuela de Platón, acababa de introducir en ésta el estudio de la retórica, siendo así causa de que se hiciera pública la latente rivalidad entre las dos instituciones. Eusebio nos cuenta que Cefisodoro hizo armas contra la teoría de las Ideas de Platón y todas sus demás doctrinas sucesivamente, y expresa su sorpresa por el hecho de que Cefisodoro hubiese gravado a Aristóteles con tales opiniones. De acuerdo con las ideas que prevalecían, Eusebio piensa en Aristóteles como en el natu-

(ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς). Esto se refiere habitualmente al diálogo *De la Filosofía.* Es cierto que una tradición irreprochable nos informa de que este diálogo contenía un ataque contra Platón; pero si, como es probable, la frase "las obras platónicas" había llegado a ser un nombre recibido para designar el grupo entero de diálogos, nada había que impidiera que el *De la Filosofía* fuese designado de la misma manera. La mayoría de estos escritos eran realmente platónicos, no sólo en la forma, sino también en la doctrina.

20 Euseb., *Praep. Evang.*, XIV, 6 (el autor nos dice que aquí sigue a Numenio): "Mas cuando este Cefisodoro vió a su maestro Isócrates criticado por Aristóteles, *ignoraba y desconocía al propio Aristóteles;* pero viendo que las ideas de Platón eran celebradas, *y pensando que Aristóteles filosofaba siguiendo la manera de Platón, atacó a Aristóteles con críticas que se aplicaban a Platón, y argumentó contra él comenzando por las Formas y siguiendo por lo demás,* de todo lo cual no sabía nada, por lo que se limitaba a conjeturar cuál fuese la opinión común sobre aquéllos." Al fin de la sección hay otro pasaje del mismo sentido: "Este Cefisodoro no argumentaba contra la persona a quien atacaba [esto es, Aristóteles], sino contra alguien a quien no quería atacar [esto es, Platón]." En cuanto a la explicación dada aquí de por qué en su polémica contra Aristóteles atacaba Cefisodoro la doctrina, no de Aristóteles, sino de Platón, es una mísera invención *ad hoc* que no puede tomarse en serio ni un momento. Decir que no estaba familiarizado con la filosofía de Aristóteles y que atacaba el maniquí de Platón por ser éste más famoso, es una solución que sólo podía ocurrírsele a quien no tuviera la menor idea de la verdadera situación durante la estancia de Aristóteles en la Academia.

ral antípoda de Platón. No sabía (él o su autoridad, Numenio), y difícilmente hubiera podido saberlo en aquella tardía fecha, que el Aristóteles que Cefisodoro tenía en la mente era por completo distinto del que los tratados, no publicados sino siglos después, habían hecho familiar a los lectores de los tiempos del Imperio. Cefisodoro sólo conocía a Aristóteles por sus publicaciones literarias, es decir, por los diálogos que había escrito siendo aún miembro de la Academia; y puesto que al escribir un libro contra Aristóteles ataca la teoría de las Ideas, toda la enseñanza que debemos sacar es la de que, hasta aquella fecha, todo lo que había de escritos de Aristóteles estaba enteramente basado en la filosofía de Platón.

Nuestra interpretación de los fragmentos supervivientes de los diálogos va a defender en detalle esta interpretación; y las cuestiones que plantearemos afectarán a los fragmentos realmente conservados y no serán simplemente generales. Como punto de partida tomaremos cuantos hechos cronológicos y filosóficos puedan fijarse con precisión por medio de los fragmentos. La misma data temprana de los diálogos sólo puede probarse adecuadamente por medio de la interpretación de cada uno por separado.

CAPÍTULO III

EL EUDEMO

La fecha del diálogo *Eudemo,* que lleva el nombre del amigo cipriota de Aristóteles, la da la ocasión de que se compusiera, la cual es fácil de reconstruir por la noticia del sueño de Eudemo que debemos a Cicerón.[1]

Este discípulo de Platón, desterrado de su país, se puso gravemente enfermo durante un viaje por Tesalia. Los médicos de Feras, donde yacía doliente, desesperaban ya de su vida, cuando se le apareció en sueños un bello joven que la aseguró que pronto estaría sano, que poco después encontraría su muerte el tirano Alejandro de Feras, y que pasados cinco años volvería Eudemo a su país. Aristóteles refería, evidentemente en su introducción, cómo pronto resultaron verdad la primera y la segunda predicción; Eudemo se restableció y poco después fué asesinado el tirano por los hermanos de su mujer (359). Tanto más férvida fué la esperanza del desterrado de ver cumplida la tercera dentro de cinco años y volver a Chipre. En el intervalo estuvo en Atenas Dión, que había sido desterrado de Siracusa. Con ayuda de la Academia había reunido una tropa de resueltos voluntarios, dispuestos a arriesgar la vida por la liberación de la patria de Dión. Llenos de entusiasmo por los ideales políticos de Platón, que creían iba a realizar Dión, se sumaron a la expedición algunos de los jóvenes filósofos. Entre ellos estaba Eudemo, que fué muerto en uno de los combates sostenidos en las afueras de Siracusa, exactamente cinco años después del sueño (354). Este inesperado cumplimiento de la visión se interpretó en la Academia

[1] Arist., frg. 37 (Cic., *De Div.,* I, 25, 53). El *Eudemo* se encuentra mencionado como un *desideratum* en un catálogo del siglo III d. C. (papiro), editado por Medea Norsa en *Aegyptus,* vol. II (1921), p. 16. Es indudable, por tanto, que era aún leído en aquella fecha.

en el sentido de que lo predicho por el dios había sido la vuelta del alma, no a su patria terrena, sino a la eterna.

En el diálogo inmortalizó Aristóteles la memoria de su querido amigo, buscando consuelo a su pesar. Empezaba haciendo el relato del sueño de Eudemo, a fin de mostrar que con su cumplimiento resultaba confirmada por la deidad misma la verdad de la doctrina de Platón sobre el origen celeste del alma y su futura vuelta allá. Este relato suministraba el punto de partida de una conversación metafísica acerca "del alma", cuya parte central era la cuestión de la inmortalidad. Las ideas del *Fedón*, el ascetismo y la habituación a la muerte, reviven en esta primera obra de Aristóteles. La vida terrena del alma entre las cadenas de la corporeidad, que el *Fedón* compara con una prisión, se vuelve para Aristóteles un período de destierro de una patria eterna. En la pintura del fugitivo en un país extraño, sintiendo la nostalgia de la patria de que ha sido expulsado, hay un fervoroso anhelo de la paz y seguridad que reinan en las llanuras celestes. El *Eudemo* era un libro de consolación. No es cosa de gastar palabras acerca de la singular insensibilidad que no es capaz de ver en él sino un frío ejercicio estilístico en la manera del *Fedón*. Lo único que podría proporcionar un verdadero consuelo era una fe viva en aquella inversión de los valores de la vida y de la muerte que había llevado a cabo Platón en el *Fedón*. El autor del *Eudemo* estaba absolutamente rendido a aquella fe en otra vida y a las correspondientes ideas acerca del mundo y del alma. De donde el que los neoplatónicos usen del *Eudemo* y del *Fedón* como fuentes igualmente válidas para el conocimiento de la doctrina de la inmortalidad de Platón. Vamos a examinar los fragmentos de la obra de Aristóteles a la luz de esta doctrina.

Lo mismo que Platón en el *Fedón*, atacaba Aristóteles en el *Eudemo* la concepción materialista que se opone a la doctrina de la inmortalidad, y la atacaba en la misma forma que tiene en el *Fedón*, a saber, la de la tesis de que el alma no es más que la armonía del cuerpo, es decir, que si bien se distingue de la suma de los elementos del cuerpo, sólo es el producto de la justa articulación de ellos —que es también la idea del alma del materialismo moderno. De la crítica que de esta concepción hacía el *Eudemo* quedan dos contraargumentos. El primero es como si-

gue. "La armonía tiene un contrario, a saber, la desarmonía. Pero el alma no tiene contrario alguno. Luego el alma no es una armonía." [2]

Tenemos aquí la no identidad de dos conceptos probada por la no identidad de sus notas. Aristóteles presupone, pues, el conocimiento del importante hecho de que la identidad de los objetos depende de la identidad de sus atributos. El atributo que toma aquí como término de comparación es un atributo perteneciente a la lógica formal –la posibilidad de presentar un contrario opuesto a los conceptos que se trata de examinar, el alma y la armonía. Se encuentra que ello es posible con la armonía, pero que el alma no tiene contrario alguno de tal índole. Aristóteles formula su silogismo de un modo simple y tajante, muy complacido evidentemente de su lacónica fuerza. No resulta inmediatamente claro lo que le condujo a escoger justo esta clase de argumento para demostrar la no identidad de los dos conceptos y de su contenido; mas ello resulta patente tan pronto como consideramos la siguiente proposición de su doctrina de las categorías: "la sustancia (οὐσία) no admite contrario", esto es, no es posible concebir una oposición por contrariedad a ella.[3] En realidad, pues, el silogismo no se limita a contener la prueba de que el alma no es una armonía; supone implícitamente, además, que el alma es una sustancia –lo que es muy importante para fijar el punto de vista filosófico del diálogo. Es fácil de ver cómo un pensador para quien ésta era una doctrina aceptada pudo ser llevado a emplear dicho principio de lógica formal al atacar la concepción materialista, ya que tal principio alcanza indudablemente al adversario en su punto débil.

Es interesante observar la relación entre el argumento aristotélico y el de Platón en el *Fedón* (93 c *ss.*). Este último es más complicado. Según Platón, el alma es, o moral, racional y buena, o inmoral, irracional y mala. Platón muestra que estos opuestos estados o constituciones son una especie de orden y armonía o desorden y desarmonía en el alma. Son posibles varios grados de estos atributos del alma. Por consiguiente, puede la armonía misma, o su contrario, ser armoniosa en mayor o menor grado.

[2] Arist., frg. 45.

[3] [Arist.] *Categ.*, 3b 24 *ss.*

Si fuese verdad la proposición del adversario, y no fuera el alma sino una armonía de ciertos estados, sería posible sustituir simplemente el concepto de armonía por el del alma, lo que daría por resultado el absurdo de que el alma podría ser más o menos alma.[4] Luego la armonía sólo puede ser un atributo del alma, pero no el alma misma. La modificación de la prueba por Aristóteles —pues su argumento no es más que una nueva formulación del de Platón— muestra claramente lo que, como el lógico que era, rechazaba en su modelo. La demostración del *Fedón* tiene por base su propio principio lógico, que está formulado en la doctrina aristotélica de las categorías así: "La sustancia (οὐσία) no parece admitir variación de grado (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον). No quiero decir con esto que una sustancia no pueda ser más o menos verdaderamente sustancia que otra, sino que ninguna sustancia puede ser más o menos de lo que es. Por ejemplo, un hombre no puede ser ahora hombre en más alto grado que antes, pero sí puede estar más pálido que antes. La categoría de cualidad admite por naturaleza el más y el menos, pero la de sustancia no."[5] De esta ley se sigue, cuando se cree con Platón que el alma es una sustancia, que no puede haber en el alma variaciones de grado, mientras que puede haber armonía y desarmonía, como en todos los términos relativos que tienen contrarios, por ejemplo, la virtud y el vicio, o el saber y la ignorancia.[6] También Platón infiere, pues, la no identidad del alma y la armonía de la imposibilidad de aplicar un mismo principio lógico a ambos conceptos: o, en términos aristotélicos, de su pertenecer a distintas categorías.

Ahora podemos ver claramente por qué alteró Aristóteles como lo hizo el argumento del *Fedón*. Bajo el punto de vista de Platón, un "más o menos", una variación de grado, sólo puede

[4] Platón, *Fedón*, 93 B-D.

[5] [Arist.] *Categ.*, 3^b 33-4^a 9.

[6] [Arist.] *Categ.*, 6^b 15: "Les es posible a los términos relativos tener contrarios. Así, la virtud tiene un contrario, el vicio, siendo ambos relativos; el saber también tiene un contrario, la ignorancia." De esto se sigue en 6^b 20 que "también parece que los términos relativos pueden admitir variación de grado, exactamente como la incompatibilidad de la sustancia con "el más y el menos" se sigue de su incompatibilidad con la oposición por contrariedad (ἐναντιότης).

ocurrir en lo indeterminado (ἄπειρον), nunca en nada absolutamente determinado (πέρας). Ahora bien, nos encontramos con un "más o menos", con una escala variable de grados, con un término intermedio entre dos extremos, siempre que nos encontramos con contrarios opuestos. Por ende, la proposición empleada por el *Fedón,* a saber, la de que la sustancia no admite más ni menos, la reduce el *Eudemo* a la proposición anterior de que depende, a saber, la de que la sustancia no admite contrario opuesto. De donde la reducción también de la prueba a un solo y simple silogismo, con el cual consigue Aristóteles el mismo resultado.

Al mismo tiempo logra sacar un segundo contraargumento de lo que queda de la prueba de Platón después de haberle extraído el núcleo. Es el que expone de la siguiente manera: "Opuesta a la armonía del cuerpo es la desarmonía del cuerpo, mas la desarmonía del cuerpo vivo es la enfermedad, la debilidad, la fealdad. De éstas es la enfermedad una falta de simetría en los elementos, la debilidad una falta de simetría en las partes homogéneas (ὁμοιομερῆ) y la fealdad una falta de simetría en los miembros. Si, por consiguiente, la desarmonía es la enfermedad, la debilidad, la fealdad, la armonía es la salud, la fuerza, la belleza. Mas yo digo que el alma no es ninguna de estas cosas, ni la salud, ni la fuerza, ni la belleza. Pues hasta Tersites tenía un alma, a pesar de toda su fealdad. Luego el alma no es una armonía".[7]

Este argumento se sigue directamente de la antropología de Platón. Este distingue virtudes del alma y del cuerpo. Las del alma son la prudencia, la fortaleza, la justicia y la templanza; las del cuerpo, la salud, la fuerza y la belleza. Paralela es la serie de las cualidades opuestas, los vicios del cuerpo y del alma. Las virtudes dependen de la armonía (simetría), los vicios de la desarmonía (falta de simetría), del alma o del cuerpo según los casos. Esta explicación de la enfermedad, la debilidad y la fealdad como una falta de simetría en el cuerpo y sus partes o las relaciones entre éstas, la tomó Platón de la medicina contemporánea, en la que basó toda su ciencia de la ética o terapéutica

[7] Arist., frg. 45 (Rose, p. 50, l. 13).

del alma, y en que veía el modelo de la verdadera ciencia y del método riguroso. Su doctrina de la virtud es una doctrina de la enfermedad y de la salud del alma, modelada sobre la medicina y que tiene por principio el concepto de medida (μέτρον) y de *simetría* o *armonía*. Pero una vez sentado que la armonía es el principo de las virtudes corporales, la salud, la fuerza y la belleza, no es posible definir al mismo tiempo el alma como la armonía del cuerpo. Este argumento tiene la ventaja de atacar al adversario materialista en su propio terreno. La explicación de la salud como la simetría del cuerpo y de la enfermedad como la falta de ésta, puede contar con la aprobación de los representantes de la ciencia natural; no así la explicación de la virtud como la simetría del alma, que era el punto de partida del *Fedón*. Esta doctrina platónica de las virtudes del alma y del cuerpo, que Aristóteles sigue y desarrolla aquí en detalle, es enteramente extraña a los tratados. Responde al espíritu de la matemática pitagórica. Según Platón, el justo estado ético del alma, exactamente como el estado natural y normal del cuerpo, sólo es un caso especial de la universal ley cósmica de la simetría, tal como la desarrolla el *Filebo,* como una parte de la idea de la naturaleza de las cosas concebida por Platón en sus últimos tiempos.[8]

[8] Sobre la doctrina de las tres virtudes del cuerpo v. Platón, *Rep.*, IX, 591 B; *Leyes*, I, 631 C; y *Fil.*, 25 D *ss.* (especialmente 26 B), *et passim.* Platón está encantado de trazar el paralelo entre ellas y las virtudes del alma. En *Fil.*, 26 B, se reducen a una relación numéricamente determinada entre ciertos opuestos; el origen de esta teoría resulta revelado claramente por el *Eudemo.* También este diálogo muestra que la ética de la medida o μέτρον descansa en una transferencia a la esfera mental de ideas matemáticas de la medicina contemporánea. El término medio aristotélico (μεσότης) es una vuelta consciente a este punto de partida, y desarrolla la analogía con más rigor aún. El μέτρον o medida del médico era también un justo término medio que tenía que determinarse *subjetivamente* y al que había que "apuntar" (στοχάζεσθαι); y todo ello era doctrina médica cuando menos desde la escuela de Hipócrates. Los otros únicos lugares en que aparecen las virtudes corporales son los tempranos *Tópicos* (116 b 17, 139 b 21, 145 b 8) y el séptimo libro de la *Física* (246b 4), del que se sabe tomó forma durante la estancia de Aristóteles en la Academia o poco después (cf. E. Hoffmann, *De Aristotelis Physicorum L. VII,* tesis, Berlín, 1905). El cuadro se completa con la doctrina de las cuatro virtudes del alma en el *Protréptico,* que también es enteramente platónico. Digamos de paso que no hay diferencia alguna entre

El análisis de estos dos argumentos ha arrojado un doble resultado. En primer lugar, nos ha enseñado que en el *Eudemo* todavía depende Aristóteles por completo de Platón en metafísica, no sólo en el rechazar el materialismo, sino también en los puntos positivos. No se había advertido anteriormente, en efecto, que sus pruebas descansan en la misma base que la metafísica y la doctrina de la inmortalidad de Platón, a saber, el concepto que éste tiene de la sustancia y del alma, pero hay que atribuirlo simplemente a la falta de una cabal interpretación. Que Aristóteles ve aún aquí en el alma una sustancia absoluta es lo que resulta claro de sus imitadores posteriores. Por ejemplo, Olimpiodoro reproduce el primer razonamiento en esta forma; "la armonía tiene un opuesto; pero el alma no lo tiene, por ser una sustancia" (Arist., frg. 45). La afirmación de que hay una *petitio principii* en esta formulación es cierta; pero es igualmente cierta de la forma original, donde la *petitio* está tranquilamente sobreentendida.[9] La *petitio* se remonta a Platón mismo, como hemos mostrado, pues exactamente lo mismo se sobreentiende en el *Fedón*. El carácter dogmático de la prueba salta aún más claramente a la vista en Plotino, al decir simplemente: "el alma es una sustancia, pero la armonía no lo es".[10]

La doctrina posterior de Aristóteles se encuentra a medio camino entre la idea materialista de que el alma es la armonía del cuerpo y la idea platónica del *Eudemo*, de que es de suyo una sustancia. El alma es sustancia sólo en cuanto es "la entelequia de un cuerpo natural que posee la vida en potencia".[11] No es

la definición de la salud como la simetría de los elementos en el *Eudemo* y como la simetría de lo frío y lo caliente en los *Tópicos*, pues los elementos salen de lo caliente y de lo frío, lo húmedo y lo seco, considerados como los opuestos fundamentales, y Aristóteles llama frecuentemente a estas cualidades elementos hasta en sus tratados.

9 Bernays, *op. cit.*, p. 145, n. 15.

10 Plotino, *En.*, IV, 7, 8 (p. 133, l. 19-p. 134, l. 18, en el texto de Teubner de 1884, editado por Volkmann). Claro es que Plotino se sirve del *Eudemo* y no del *Fedón*, puesto que divide la prueba única del *Fedón* (93 B *ss.*) en los dos argumentos que saca de ella Aristóteles, sustituyendo tácitamente con ellos la prueba de Platón, mientras que reproduce sin cambio alguno los dos primeros argumentos del *Fedón* (92 A-C y 93 A).

11 Ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, *De An.*, II, 1

separable del cuerpo, ni por tanto inmortal; pero en conjunción con el cuerpo es el principio formador del organismo. Al alma del *Eudemo* pueden aplicársele, por el contrario, las observaciones que hace Plotino al rechazar el alma entelequia de Aristóteles desde el punto de vista platónico. "El alma no posee ser, porque es la forma *de algo;* al contrario, es una absoluta realidad (οὐσία). No recibe su existencia del hecho de existir en un cuerpo; existe antes de pertenecer a ningún cuerpo".[12] Ahora bien, puesto que encontramos la doctrina de la preexistencia en el *Eudemo,* basta ello sólo para mostrar que el alma es en él una sustancia (οὐσία); y por eso no debe sorprender el que Plotino, que impugna el concepto aristótelico del alma, pueda sin embargo hacer plenamente suyo el argumento del *Eudemo,* mientras que por el contrario atacan el silogismo los defensores del "genuino" Aristóteles, como Alejandro y a su zaga Filopono. Según estos últimos, tiene el alma un contrario, a saber, la privación, y el argumento cae por la base. Esta manera de ver supone el concepto de entelequia y se deduce correctamente de él. Al rechazar el razonamiento, lo relaciona Alejandro con el argumento del *Fedón,* del cual está sacado.[13] Lo que distingue a la primera idea del alma mantenida por Aristóteles es el hecho de que el alma no es aún la forma *de algo,* sino forma en sí (aún no εἶδος τινός, sino εἶδός τι), Idea o algo de la naturaleza de la Idea. Así se nos dice expresamente, y ahora es posible por primera vez entenderlo realmente.[14] El propio Aristóteles nos ha

412ª 19 *ss.* En el capítulo entero examina Aristóteles su primera idea del alma como una *sustancia*, y la *matiza* con la doctrina de que el alma no es separable del cuerpo, sino que es simplemente "sustancia en cuanto concepto o forma" (ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον, 412ᵇ 10).

[12] Plotino, *En.*, IV, 7, 8 (Volkmann, p. 134, l. 19; y esp. p. 135, ll. 31 *ss.*).

[13] Alej. Afr., *In Arist. De An.*, en Filop., *Comm. in Arist. De An.*, p. 144, ll. 25 *ss.* (Hayduck). Forma y privación son la pareja de contrarios cuyo sustrato es la materia (cf. *Metaf.*, Λ 2, 1096ᵇ 3 *ss.*, y esp. ᵇ32-34 y 1070ᵇ 18; *et passim).* Así, pues, el alma en cuanto forma aristotélica tiene un contrario exactamente como la armonía.

[14] Arist., frg. 46 (Rose, p. 52, l. 19): "Y en el *Eudemo* muestra que el alma es una forma" (εἶδός τι). El punto importante es la ausencia de todo genitivo tal como "de un cuerpo" o "de algo"; y no necesitamos seguir a Bernays *(op. cit.*, p. 25), que lo suple y que explica cómo la expresión es

El análisis de estos dos argumentos ha arrojado un doble resultado. En primer lugar, nos ha enseñado que en el *Eudemo* todavía depende Aristóteles por completo de Platón en metafísica, no sólo en el rechazar el materialismo, sino también en los puntos positivos. No se había advertido anteriormente, en efecto, que sus pruebas descansan en la misma base que la metafísica y la doctrina de la inmortalidad de Platón, a saber, el concepto que éste tiene de la sustancia y del alma, pero hay que atribuirlo simplemente a la falta de una cabal interpretación. Que Aristóteles ve aún aquí en el alma una sustancia absoluta es lo que resulta claro de sus imitadores posteriores. Por ejemplo, Olimpiodoro reproduce el primer razonamiento en esta forma; "la armonía tiene un opuesto; pero el alma no lo tiene, por ser una sustancia" (Arist., frg. 45). La afirmación de que hay una *petitio principii* en esta formulación es cierta; pero es igualmente cierta de la forma original, donde la *petitio* está tranquilamente sobreentendida.[9] La *petitio* se remonta a Platón mismo, como hemos mostrado, pues exactamente lo mismo se sobreentiende en el *Fedón*. El carácter dogmático de la prueba salta aún más claramente a la vista en Plotino, al decir simplemente: "el alma es una sustancia, pero la armonía no lo es".[10]

La doctrina posterior de Aristóteles se encuentra a medio camino entre la idea materialista de que el alma es la armonía del cuerpo y la idea platónica del *Eudemo*, de que es de suyo una sustancia. El alma es sustancia sólo en cuanto es "la entelequia de un cuerpo natural que posee la vida en potencia".[11] No es

la definición de la salud como la simetría de los elementos en el *Eudemo* y como la simetría de lo frío y lo caliente en los *Tópicos*, pues los elementos salen de lo caliente y de lo frío, lo húmedo y lo seco, considerados como los opuestos fundamentales, y Aristóteles llama frecuentemente a estas cualidades elementos hasta en sus tratados.

9 Bernays, *op. cit.*, p. 145, n. 15.

10 Plotino, *En.*, IV, 7, 8 (p. 133, l. 19-p. 134, l. 18, en el texto de Teubner de 1884, editado por Volkmann). Claro es que Plotino se sirve del *Eudemo* y no del *Fedón*, puesto que divide la prueba única del *Fedón* (93 B *ss.*) en los dos argumentos que saca de ella Aristóteles, sustituyendo tácitamente con ellos la prueba de Platón, mientras que reproduce sin cambio alguno los dos primeros argumentos del *Fedón* (92 A-C y 93 A).

11 Ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, *De An.*, II, 1

separable del cuerpo, ni por tanto inmortal; pero en conjunción con el cuerpo es el principio formador del organismo. Al alma del *Eudemo* pueden aplicársele, por el contrario, las observaciones que hace Plotino al rechazar el alma entelequia de Aristóteles desde el punto de vista platónico. "El alma no posee ser, porque es la forma *de algo;* al contrario, es una absoluta realidad (οὐσία). No recibe su existencia del hecho de existir en un cuerpo; existe antes de pertenecer a ningún cuerpo".[12] Ahora bien, puesto que encontramos la doctrina de la preexistencia en el *Eudemo,* basta ello sólo para mostrar que el alma es en él una sustancia (οὐσία); y por eso no debe sorprender el que Plotino, que impugna el concepto aristótelico del alma, pueda sin embargo hacer plenamente suyo el argumento del *Eudemo,* mientras que por el contrario atacan el silogismo los defensores del "genuino" Aristóteles, como Alejandro y a su zaga Filopono. Según estos últimos, tiene el alma un contrario, a saber, la privación, y el argumento cae por la base. Esta manera de ver supone el concepto de entelequia y se deduce correctamente de él. Al rechazar el razonamiento, lo relaciona Alejandro con el argumento del *Fedón,* del cual está sacado.[13] Lo que distingue a la primera idea del alma mantenida por Aristóteles es el hecho de que el alma no es aún la forma *de algo,* sino forma en sí (aún no εἶδος τινός, sino εἶδός τι), Idea o algo de la naturaleza de la Idea. Así se nos dice expresamente, y ahora es posible por primera vez entenderlo realmente.[14] El propio Aristóteles nos ha

412ª 19 *ss.* En el capítulo entero examina Aristóteles su primera idea del alma como una sustancia, y la matiza con la doctrina de que el alma no es separable del cuerpo, sino que es simplemente "sustancia en cuanto concepto o forma" (ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον, 412ᵇ 10).

12 Plotino, *En.*, IV, 7, 8 (Volkmann, p. 134, l. 19; y esp. p. 135, ll. 31 *ss.).*

13 Alej. Afr., *In Arist. De An.*, en Filop., *Comm. in Arist. De An.*, p. 144, ll. 25 *ss.* (Hayduck). Forma y privación son la pareja de contrarios cuyo sustrato es la materia (*cf. Metaf.*, Λ 2, 1096ᵇ 3 *ss.*, y esp. ᵇ32-34 y 1070ᵇ 18; *et passim).* Así, pues, el alma en cuanto forma aristotélica tiene un contrario exactamente como la armonía.

14 Arist., frg. 46 (Rose, p. 52, l. 19): "Y en el *Eudemo* muestra que el alma es una forma" (εἶδός τι). El punto importante es la ausencia de todo genitivo tal como "de un cuerpo" o "de algo"; y no necesitamos seguir a Bernays (*op. cit.*, p. 25), que lo suple y que explica cómo la expresión es

dejado un importante testimonio que proyecta luz sobre los hechos de su desarrollo intelectual. Al atacar la teoría de la armonía en su obra sobre el alma, cita su primer escrito. Toma del *Eudemo* el segundo argumento, el científico, que desarrolla algo, pero abandona tácitamente el agumento de la sustancialidad del alma.[15]

El segundo hecho que descubrimos en nuestro análisis es el de que el joven Aristóteles era, por completo, independiente de Platón en la esfera de la lógica y la metodología. Aunque dependiente de él en su visión del mundo, es aquí enteramente libre y quizá tiene incluso un ligero sentimiento de superioridad. Su reducción de la prueba de Platón a sus elementos, y la perfección técnica de las dos pruebas que construye con ellos, revelan una larga experiencia en estas cosas; y los conocimientos recogidos en la doctrina de las categorías constituyen las bases de sus correcciones. No significa nada en contra el hecho de que la obra que poseemos sobre las categorías no pueda haberse escrito antes de los días del Liceo, ni sea en absoluto del propio Aristóteles. (Es característica del período de naturalismo y empirismo que surgió en su escuela después de su muerte.) La actitud fundamental implícita en la doctrina de las categorías y las principales partes de la doctrina misma se habían desarrollado antes de que Aristóteles osara minar las bases metafísicas de la filosofía de Platón.[16]

intencionadamente ambigua a fin de ocultar una secreta oposición a Platón. Simplicio piensa que ello contradice la idea corriente en Aristóteles.

15 Arist., *De An.*, I, 4, 408a 1 *ss.*

16 Las *Categorías* no pueden ser una obra temprana, porque ponen el Liceo como ejemplo de la categoría de lugar, lo que se refiere indudablemente a la escuela, que todavía proporciona algunos otros ejemplos de conceptos lógicos. Basta pensar en Corisco; el detalle del frecuente uso de su nombre como ejemplo resulta claro cuando uno se imagina las lecturas de Asos, a las cuales estuvo presente. En las *Categorías* se presenta la doctrina aristotélica de la sustancia primera y segunda como nominalista, detalle que no puede eliminarse ni explicarse de ninguna otra manera, y ni siquiera la forma es aristotélica. No debe estimarse en menos de lo que vale la importancia de estas leves y no intencionadas indicaciones verbales. Es más, el autor da por supuesto que se conoce ya la doctrina de las categorías, limitándose a plantear unas pocas cuestiones. Nada de esto debe impedirnos,

Esto muestra qué débil era el vínculo original entre la lógica y la metafísica en el espíritu de Aristóteles, como opuestas a las de Platón. Aristóteles es el verdadero padre de la lógica, a la que dedicó un inmenso cúmulo de sagaz pensamiento. Pero jamás reconoció en ella una parte de la filosofía, ni nada que tuviera un objeto propio; siempre la trató meramente como un arte o facultad (δύναμις) con reglas formales especiales, más o menos semejantes a la retórica. Había llegado a ser ya el primer especialista en lógica antes de deducir de su nueva doctrina de la abstracción consecuencias que iban contra la teoría de las Ideas.

La influencia de sus estudios de lógica puede verse también en algunos de los restantes fragmentos del argumento del *Eudemo* en favor de la inmortalidad, y especialmente en su gusto por lo que llamaba dialéctica. Por esta palabra entiende Aristóteles, en contraste con Platón, todos aquellos argumentos que descansan en premisas simplemente probables y tienen una fuerza puramente subjetiva. El propio Platón hace un gran uso de ellos en sus diálogos. Al lado de los argumentos rigurosamente apodícticos, sirven para apoyar la prueba, como los peltastes sirven al lado de los hoplitas. (Hay que tener siempre presente el lado erístico de la lógica de Platón y Aristóteles.) Estos argumentos no poseen una completa exactitud (ἀκρίβεια) científica. Sin embargo, ¿quién despreciaría su peso en favor de una vida futura que Aristóteles saca de las creencias religiosas de los pueblos, los ritos y los más antiguos mitos?[17] Hasta en sus tratados parte habitualmente de la manera general de ver o de las opiniones de los grandes hombres. Trata de combinar el conocimiento racional y puramente filosófico con el núcleo de verdad que yace escondido en tales fuentes. Esta es la causa de que le hayan acusado de una proclividad hacia el "sentido común" los que gustan

sin embargo, ver que la mayoría de los detalles son aristotélicos en el fondo; el *Eudemo* muestra qué temprana fecha se les debe asignar en el desarrollo intelectual de Aristóteles. Ernst Hambruch muestra en sus "Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik" que un gran número de importantes puntos de ciencia lógica contenidos en los *Tópicos* se descubrieron durante la estancia de Aristóteles en la Academia (*Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Askanischen Gymnasiums*, Berlín, 1904).

[17] Arist., frg. 44 (Rose, p. 48, ll. 11-22).

de lo radical y extremo (y desde la revolución romántica tenemos en general a estos sujetos por los más profundos pensadores, al menos en la esfera intelectual). Pero es un hecho que esta dialéctica cela una peculiar teoría de la experiencia, en el sentido histórico y concreto del término. Prestando oído no simplemente a su propia razón, sino también a lo creído históricamente, a la experiencia colectiva de los hombres o a las ideas de personajes célebres, no tanto descansa Aristóteles perezosamente en la opinión general, cuanto despliega una profunda comprensión de las limitaciones de todo argumento meramente intelectual sobre semejantes materias.

Para sondar las profundidades metafísicas del *Eudemo,* debemos dirigirnos al mito de Midas y Sileno. Cuando el rey pregunta al último cuál es el bien supremo (τὸ πάντων αἱρετώτατον), Sileno señala con pesar la miseria y la infelicidad humana. El estilo revela la influencia del discurso de Laquesis, hija de Ananke, en el libro X de la *República* (617 D *ss.).* En términos y tono respira Sileno el melancólico humor de la naturaleza encadenada por la tierra y estupefacta. Una terminología platónica inteligentemente disimulada expone los principios de la filosofía dualista. "Es enteramente imposible que los hombres alcancen el bien supremo; los hombres no pueden participar de la naturaleza de lo supremo (μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως). Pues el bien supremo para todo hombre o mujer es no haber nacido (τὸ μὴ γενέσθαι). Pero si nacieron, es lo mejor —*esto* sí que pueden alcanzarlo— morir lo antes posible." [18]

El singular atractivo de estas elevadas palabras, el efectivo oráculo que contienen, reside en su intencionada ambigüedad. La sabiduría popular aconseja la amodorrada resignación; lo mejor es morir. En este ingenuo pesimismo no hay esperanza alguna de otro mundo más perfecto o de una más alta existencia tras la tumba. Aristóteles, por el contrario, insinúa en las palabras de Sileno la concepción fundamental de la metafísica de Platón. Τὸ μὴ γενέσθαι no es simplemente "no haber nacido"; significa también "no entrar en el ciclo de la Generación". A la Generación opone el *Filebo* (53 C *ss.)* el puro Ser del mundo de las Ideas,

[18] Arist., frg. 44 (Rose, p. 48, l. 23—p. 49, l. 11).

como su extremo contrario y su suprema meta a la vez. Todo lo valioso, todo lo perfecto, todo lo absoluto pertenece al Ser; todo lo malo, imperfecto y relativo pertenece a la Generación. Mientras que en su ética posterior difiere Aristóteles de Platón en no buscar un bien absoluto, sino lo mejor para el hombre (ἀνθρώπινον ἀγαθόν), en este diálogo se halla por completo en terreno platónico. Es aún evidente de suyo para él que cuando discutimos el valor supremo debemos pensar en el Ser trascendental o el Bien absoluto, y no en lo que los griegos llamaban felicidad (εὐδαιμονία). En el Bien absoluto no puede participar actividad terrena alguna. Debemos retornar lo más pronto posible del reino de la Generación y la Imperfección al mundo invisible del Ser.

El platonismo de Aristóteles resalta con la mayor claridad en el principal tema del diálogo, la doctrina de la inmortalidad. Más tarde sostuvo que el problema esencial de la psicología era la conexión entre el alma y el organismo corporal, reivindicando para sí el haber sido el primero en descubrir la naturaleza psicofísica de los fenómenos psíquicos. El primer resultado del descubrimiento de estas relaciones psicofísicas fué inevitablemente el de elimniar la fe platónica en la pervivencia del alma individual, y la única parte de sus primeras convicciones que pudo conservar Aristóteles fué la creencia en que el puro *Nus* es independiente del cuerpo. Todas las demás funciones del alma, tales como la conciencia, el amor y el odio, el miedo, la ira y la memoria, implican la unidad psicofísica como sustrato de ellas, y desaparecen juntamente con ella.[19] Esta incredulidad en la inmortalidad del "alma entera" (ésta es la única manera históricamente rigurosa de expresar lo que los modernos suelen llamar anacrónicamente la inmortalidad individual) aparece bastante temprano en Aristóteles. En los tratados tiende el libro Λ de la *Metafísica* a limitar la supervivencia al *Nus,* y este libro se escribió poco después de la muerte de Platón.[20] Y hasta en un extracto del *Protréptico* de Aristóteles hecho por Jámblico leemos: "El hombre no

[19] Sobre la inseparabilidad de las funciones del espíritu respecto del cuerpo ver *De An.,* I, 1, 304ª 16, *et passim.* Sobre la diferencia entre "el *Nus* separado" y las funciones psicofísicas ver I, 4, 408ᵇ 18-30.

[20] Arist., *Metaf.,* Λ 3, 1070ª 24.

tiene nada de divino o de sagrado, excepto la única cosa que merece la pena, cuanto hay en nosotros de *Nus* y razón. Esto es lo único de cuanto tenemos que parece inmortal y divino."[21] Esta limitación le induce a valorar el *Nus* como lo más alto; es realmente Dios en nosotros –lo que recuerda la doctrina del "*Nus* que entra desde fuera". Su doctrina ética de la felicidad y su doctrina teológica del pensamiento dependen de este modo de ver. Es comprensible, por consiguiente, que ya desde los neoplatónicos se empezara a tratar de referir los argumentos del *Eudemo* al *Nus* exclusivamente. Temistio relaciona esta difícil cuestión con el problema de cómo entender la concepción del alma en el *Fedón,* que contiene igualmente ciertas ambigüedades.

Temistio, o su fuente, atribuye, en efecto, al *Fedón* la secreta intención de hacer eterno exclusivamente el *Nus,* pero aquí confunde la intención de los argumentos de Platón con sus consecuencias.[22] Los mitos del castigo de los pecados y de la recompensa de las almas en la otra vida implican inevitablemente la supervivencia del "alma entera", mientras que pierden todo su sentido aplicados al *Nus* de Aristóteles. No se puede negar, sin embargo, que las más "serias" de las pruebas del *Fedón* (para emplear la expresión de Temistio) prueban la eternidad de la razón exclusivamente, por ejemplo, la de la reminiscencia y la del parentesco del alma con Dios. El hecho es que Platón no distinguió claramente en sus diálogos los dos problemas, que se dominaron por primera vez en las discusiones de la Academia de donde salió la cauta fórmula posterior de Aristóteles. En el *Fedón* todavía podemos distinguir claramente las corrientes originales de pensamiento que se unieron en la religión de la inmortalidad de Platón. Una viene de las especulaciones anaxagóricas sobre el puro *Nus;* éste descansaba en una apoteosis de la razón científica, constituyendo el sumo emblema filosófico del racionalismo del siglo v. La otra corriente es de opuesto origen. Surge de la fe órfica en otra vida, de la religión catártica que predica el arrepentimiento y la purificación, a fin de que el alma (ψυχή) pueda evitar los más terribles castigos en el más allá. En esto no hay especulación; es el sentimiento ético y religioso

[21] Arist., frg. 61. [22] Arist., frg. 38.

de la independencia e indestructibilidad de la esencia del alma. En Platón se soldaron estas dos corrientes en una visible unidad. Esta unidad estaba basada, sin embargo, no en un real parentesco de sus elementos, sino en la maravillosa combinación de claridad racional y férvido anhelo religioso que era el alma de Platón. Puesta a prueba por el intelecto analítico, se rompe de nuevo la creación en sus partes originales.

Tras todo esto no puede sorprendernos que en el *Eudemo* siga Aristóteles las ideas del *Fedón* hasta en la tesis de ser inmortal "el alma entera".[23] Estas ideas realistas son las únicas que pueden confortar religiosamente el corazón humano, ya que al hombre no se le da nada de la eternidad de la razón impersonal sin amor y sin memoria de esta vida. Pero Aristóteles ha luchado con dudas y éstas dejado sus huellas en su concepto de la reminiscencia platónica. Sabemos que en su psicología rechaza la reminiscencia juntamente con la teoría de las Ideas y la supervivencia del alma entera.[24] El *Eudemo,* por otra parte, está basado aún en esta teoría. Pero en el momento de escribirlo se ha planteado ya Aristóteles, y ha tratado de responder con los métodos de Platón, la cuestión psicológica de si la conciencia es continua en la vida que sigue a la muerte. Esta es la cuestión en que más tarde le pareció descansar la inmortalidad en el sentido del *Fedón.* La continuidad de la conciencia depende de la memoria. Mientras que más tarde niega que la posea el *Nus,* en el *Eudemo* trata de salvarla para el alma que ha vuelto al otro mundo. Lo hace ensanchando la reminiscencia de Platón en una doctrina de la continuidad de la conciencia a lo largo de las tres fases de la existencia del alma —su existencia anterior, su vida sobre la tierra y su vida después de la muerte. Al lado de la idea platónica de que el alma recuerda el otro mundo, pone su propia tesis de que recuerda también éste. Para ello se apoya en una analogía. Al caer enfermos pierden los hombres sus recuerdos, hasta el extremo de olvidar cómo se lee y se escribe, mientras que por otro lado aquellos que han vuelto de la enfermedad a la

[23] Es lo que resulta perfectamente claro de las palabras de Temistio, que implican la necesidad de una "interpretación" para aplicar al *Nus* exclusivamente las pruebas de la supervivencia del alma del *Eudemo.*

[24] *De An.*, III, 5, 430ª 23; *Metaf.*, A 9, 993ª 1.

salud no olvidan lo que padecieron mientras estaban enfermos. De la misma manera olvida el alma que ha descendido dentro de un cuerpo las impresiones recibidas durante su existencia anterior, mientras que el alma a la que la muerte devuelve su patria en el otro mundo recuerda sus experiencias y padecimientos (παθήματα) aquí.[25] La vida sin cuerpo es el estado normal del alma (κατὰ φύσιν); su estancia en el cuerpo es una grave enfermedad. El Leteo de lo que contemplamos en nuestras vidas anteriores es sólo una interrupción y oscurecimiento temporal de nuestros recuerdos y de la continuidad de nuestra conciencia. Puesto que no es de temer nada de esta índole cuando convalecemos de nuevo, esto es, cuando nuestras almas quedan libres de sus cuerpos, estas ideas parecen garantizar la inmortalidad del alma entera. La validez de la prueba depende de la exactitud de su supuesto, que el conocimiento humano es una reminiscencia de "los espectáculos de allí" (τὰ ἐκεῖ θεάματα). La inmortalidad personal que enseña el *Eudemo* se mantiene en pie o sucumbe necesariamente con este dogma platónico. Platón apoyó su gran descubrimiento lógico, lo *a priori,* con el mito de la reminiscencia. En un principio siguió el joven Aristóteles las vías de este mito, y nada nos autoriza a mirar esta manera de pensar, que es un dogma fundamental en el *Menón* y en el *Fedón,* como una simple metáfora en el discípulo. Pero en el momento en que éste comprendió claramente la naturaleza específicamente lógica del pensamiento puro, y advirtió que la memoria es un fenómeno psicofísico, negó que el *Nus* fuese capaz de reminiscencia, y abandonó la preexistencia y la inmortalidad. En el *Eudemo,* sin embargo, aún no ha llegado al punto en que el mito realista de Platón iba a dividirse en sus dos elementos, la poesía y el pensamiento.

El círculo de ideas platónico que encierra las vicisitudes del alma en el *Eudemo* queda cerrado a excepción del último eslabón, a saber, las Formas. Un crítico frío e imparcial sentirá ciertamente que no sería razonable eliminar del testimonio de Proclo, que éste califica de auténtica doctrina aristotélica, justamente aquel eslabón de la cadena de conceptos que es el único

[25] Arist., frg. 41.

que da sentido y conexión lógica a la exposición entera, o declara que es una adición de la propia cosecha. Este eslabón es la teoría de las Formas. Son precisamente las Formas del *Fedón* lo que se esconde tras de "los espectáculos de allí". Prescindiendo por completo del lenguaje, que es Platón puro, jamás hubiera podido Aristóteles hablar de semejante manera sobre la base de su psicología y epistemología posterior. Y aun suponiendo que la cita de Proclo no garantice explícitamente la presencia de las Formas en el *Eudemo,* la adopción de las doctrinas de la preexistencia y la reminiscencia sería bastante por sí para hacerlas necesarias. Como Platón dice en el *Fedón,* se pueden admitir o negar las Formas, pero no pueden separarse de la reminiscencia o la preexistencia. Estas doctrinas se mantienen en pie o sucumben juntas, y la necesidad de la una y la otra es exactamente la misma.[26] Más tarde, cuando Aristóteles abandonó la teoría de las Formas, fué inevitable que renunciara con ella a la reminiscencia.

Tal es, pues, la relación en que estuvo Aristóteles con Platón hasta el año 354-53 aproximadamente, después de trece años, por lo menos, de estudiar bajo su dirección. Su período platónico se extiende hasta cerca de la muerte de su maestro. En la medida en que las primeras obras nos informan sobre la naturaleza de un escritor, es perfectamente posible inferir del *Eudemo* alguna de las características típicas de Aristóteles. Lo notable es que era ya un maestro en el terreno del método y de la técnica lógica por un tiempo en el que aún dependía por completo de Platón en metafísica. Esta dependencia tenía evidentemente sus raíces en las profundidades de sus sentimientos personales y religiosos no razonados. Las correcciones que trata de introducir en su arquetipo platónico son cautas y conservadoras. Hasta ensaya el seguir a lo largo del camino más privativo de Platón, el reino del mito de la carrera del alma. Este es la sede de una de las mayores potencias filosóficas de Platón, la poten-

26 Platón, *Fedón,* 76 D. El principal argumento de Bernays, para probar que el panorama del *Eudemo* no puede basarse en la doctrina de las Formas, es una vez más el testimonio de Proclo y de Plutarco, de que Aristóteles atacaba las Formas ya en los diálogos *(op. cit.,* p. 25). En contra de esto ver pp. 47-8 y n. 17, *supra.*

cia de dar forma a una *Weltanschauung*. En el *Eudemo* se ve ya claro que la capacidad de Aristóteles en este punto es menor, a pesar de lo intenso de su íntima necesidad de ella, que su genio científico en sentido estricto.

CAPÍTULO IV

EL PROTREPTICO

I. *Forma y propósito*

JUNTO CON el *Eudemo* es el *Protréptico* la obra más importante para nosotros de todas las escritas antes de la muerte de Platón, tanto por el grado en que se conserva cuanto por su importancia general. En primer término, sin embargo, necesitamos una prueba de que *estaba* escrito antes de la muerte de Platón, pues hasta ahora apenas si se ha presentado la sombra de una. Ni siquiera se ha resuelto completamente el problema de su forma literaria, a pesar de haberse discutido mucho hasta tiempos recientes. Menos aún se ha intentado determinar su contenido filosófico.

El *Protréptico* guarda una posición excepcional entre los primeros escritos de Aristóteles. Está dirigido a Temisón, un príncipe de Chipre. Aunque no sabemos nada más acerca de este hombre y de sus circunstancias, fácil es de imaginar qué clase de persona podía ser un pequeño déspota ilustrado de comienzos de la edad helenística. Conocemos a otros dos príncipes cipriotas por el encomio de Evágoras debido a Isócrates y por la carta abierta de éste a Nicocles, hijo de Evágoras. La misiva a Nicocles es un protréptico; señala al joven gobernante los mejores principios de un justo e inteligente régimen. En el siglo IV rivalizaban las escuelas en esta forma por obtener la atención de los poderes temporales, con el fin de ganar influencia en la política. No sabemos si fué por medio de su amigo cipriota, Eudemo, como llegó Aristóteles a conocer a Temisón. Lo que debemos suponer con certeza es que el propósito de su epístola formaba parte de las actividades políticas de largo alcance a que estaba entregada por aquel tiempo la Academia.

Aristóteles se dirigía a Temisón en la introducción. Aquí decía que la riqueza y poder de Temisón le hacían especialmente apto para la filosofía.[1] Esto no es una adulación, como parece a primera vista. Recordemos que, según la manera de ver de Platón, las únicas personas que pueden tener la esperanza de realizar el mayor bien en el estado, y prestar ayuda a la humanidad que padece, son los filósofos que obtengan el poder político o los reyes que se consagren seriamente a la filosofía. También Platón estima, pues, que la riqueza y el poder son indispensables instrumentos de la Idea.[2] Hay que ayudar a Temisón a realizar la filosofía política de la Academia.

La forma de la obra está estrechamente relacionada con este propósito, y éste es uno de los puntos en que padecemos las consecuencias de haber tratado habitualmente ambas cuestiones por separado. La forma protréptica tuvo su origen en el nuevo método educativo de los sofistas. No es un desarrollo del método socrático. En modo alguno pide necesariamente la vestidura del diálogo, aunque se haya solido considerar ésta como la natural para los escritos exotéricos de Aristóteles.[3] Cuando en su *Hortensio* pone Cicerón en forma de diálogo las ideas del *Protréptico* de Aristóteles, cree necesario anunciar la modificación hasta en el título. Y la forma de los protrépticos conservados, aunque pertenecen al tiempo de los emperadores, nos permiten inferir que un protréptico era una exhortación, algo semejante al sermón helenístico para hacer prosélitos, que está relacionado con él en forma y espíritu y que fué adoptado por la Iglesia cristiana. Probablemente era frecuente convertir en diálogos ideas protrépticas, como sucedió en la *Tablilla* del Pseudo-Cebes. Si

1 Arist., frg. 50.

2 El autor de la segunda carta platónica expresa un pensamiento enteramente platónico cuando dice (310 E): "Es una ley natural que la sabiduría y un gran poder se atraigan mutuamente. Siempre se están persiguiendo y buscando uno a otro y siempre van juntos."

3 En nuestros catálogos de las obras de Aristóteles, así en el de Diógenes como en el de Hesiquio y Tolomeo, figura el *Protréptico* entre los escritos exotéricos, que se dan primero. Pero esto no implica nada sobre su forma, puesto que es posible que fueran exotéricos otros escritos además de los diálogos. El *Protréptico* se contaría exactamente lo mismo como exotérico aun cuando estuviese en la forma de un discurso o de una carta abierta.

pasó lo mismo con el *Protréptico* de Antístenes no es seguro, pero todo el mundo sabe que Platón obró así con argumentos socráticos en el *Eutidemo*. En este diálogo pone Sócrates a los sofistas que toman parte en la conversación ejemplos de una discusión protréptica con un discípulo, en su propia y peculiar forma de preguntas y respuestas, exactamente como juega caprichosamente a menudo con las formas sofísticas de expresión. Aristóteles sigue expresamente este ejemplo clásico de protréptica platónica —pero sólo en el contenido. En la forma toma aquí por una vez el camino, no de Platón, sino de Isócrates.

La forma de una carta personal no es la única cosa tomada por Aristóteles a esta fuente; pues la exhortación (παραίνεσις) era una parte expresa del método isocrático de educación. Dirigirse a una persona particular es un recurso de estilo sumamente antiguo en toda clase de enseñanza moral y discurso didáctico. En el período durante el cual fué la poesía el medio generalizado de ejercer una influencia espiritual sobre la humanidad, podemos seguir el curso del dirigirse a un individuo desde las exhortaciones de Hesíodo a Perses hasta el poema didáctico de Empédocles y las máximas dirigidas por Teognis a Cirno; las escuelas seguían usando estas últimas para la educación moral de los niños en los tiempos de Sócrates y los sofistas. Los sofistas reemplazaron esta poesía gnómica de viejo estilo por una nueva forma en prosa, que empezó a rivalizar con éxito con el método tradicional.[4] El modelo de príncipe que nos da Isócrates en su *A Nicocles* es la contrapartida sofística del modelo de caballería en Teognis. Ambos pertenecen al mismo género. El *Protréptico* de Aristóteles es más, sin embargo, que una guía filosófica para príncipes. Proclama el nuevo ideal de la vida puramente filosófica, que Platón requería del hombre de acción tanto como de cualquier otro (pues el exhortar a un político práctico a cultivar la "vida teorética" es un rasgo platónico, extraño al Aristóteles posterior). Digamos de paso que la obra no está, como se afirma generalmente, "dedicada" al principesco amigo de Aristóteles. El dedicar diálogos y tratados pertenece a los hábitos literarios de

[4] P. Wendland traza la fiel historia del desarrollo de la prosa protréptica desde la poesía gnómica de las Ὑποθῆκαι en su *Anaximenes von Lampsakos* (Berlín, 1905), pp. 81 *ss.* Cf. Isócr., *Ad Nicocl.*, 3.

la cortesía helenística; nada de semejantes usos artificiales era conocido en el mejor período. En Aristóteles sigue siendo el dirigirse a una persona particular la viva expresión de la manera propia de una exhortación ética fructífera. Es algo orgánicamente unido con el estilo protréptico como tal.

Hay otras huellas de la imitación de la exhortación o παραίνεσις isocrática. Verdad es que incluso aquí encontramos la forma peculiar que sella todo lo que proviene de Aristóteles, el predominio de la organización de cadenas de pensamientos en silogismos apodícticos. Verdad es que precisamente aquí podía esta forma ganar fáciles e ingeniosas victorias. ("¿Debemos filosofar?", tal era la cuestión que preocupaba a toda exhortación al estudio de la filosofía. La respuesta de Aristóteles venía a punto. O debemos, o no debemos filosofar. Si debemos, debemos. Si no debemos, también debemos (para justificar esta manera de ver). Por consiguiente, en todos los casos debemos filosofar.[5] La mayoría de los fragmentos conservados tienen una forma silogística similar.) Sin embargo, a través de este velo de dialéctica brillan frecuentemente las ideas de las exhortaciones más antiguas. La acción recíproca entre el viejo repertorio de ideas y la nueva y contundente manera de apoyarlas resalta con particular claridad en uno de los fragmentos más largos. Este pasaje sobrevivió lo bastante para entrar en las antologías bizantinas; su forma original y no abreviada se ha descubierto últimamente en un papiro de Oxirrinco.[6]

Cree que la felicidad humana no está en la magnitud de las riquezas, sino en la buena índole del alma. Ni siquiera del cuerpo se dice que se encuentra bien cuando está magníficamente vestido, sino cuando está sano y en buenas condiciones, aun cuando le falte semejante ornamentación. De la misma manera, sólo el alma cultivada debe llamarse feliz; y sólo el hombre que tal es, no el hombre magníficamente ornado con bienes externos, pero carente de toda valía propia. Tampoco llamamos a un mal caballo valioso porque tenga un bocado de oro y costosos arneses; reservamos nuestro elogio para el caballo que se encuentra en perfecto estado.

[5] Frg. 51.

[6] Frg. 57. Cf. *Pap. Oxyrh.*, vol. IV, pp. 83 *ss.*

O bien:

> Exactamente como sería una ridícula figura un hombre que fuera intelectual y moralmente inferior a sus esclavos, de la misma manera debemos creer miserable a un hombre cuyas riquezas sean más valiosas que él mismo... La saciedad engendra el libertinaje, dice el proverbio. La vulgaridad ligada al poder y a las riquezas produce la locura.

Estas ideas no son peculiares de la sabiduría platónica, pero la forma apodíctica de exponerlas es nueva. El frecuente "debemos creer" es incluso uno de los procedimientos técnicos de la exhortación sofística. Isócrates, en su discurso a Nicocles, y el autor del protréptico *A Demónico* empiezan sus sentencias de esta manera no menos de quince veces. Nuestro análisis filosófico mostrará que Aristóteles transformó efectivamente, no sólo el inagotable fondo de la antigua sabiduría proverbial griega, sino también la ética y metafísica de Platón. Soldó el contenido exhortatorio del *Gorgias* y el *Fedón* con la prosa uniforme de la protréptica isocrática. Esta síntesis es el fruto de los esfuerzos de los jóvenes platónicos por naturalizar la retórica técnica en la Academia y convertirla en una disciplina científica.

De esta suerte viene a ser el *Protréptico* un manifiesto en pro de la escuela de Platón y de su idea de los fines de la vida y de la cultura. Isócrates había combinado el adiestramiento intelectual, por medio de ejercicios formales de composición oral y escrita, con la instrucción en los principios de la ética y de la política práctica. Su círculo se encontró de pronto en pública oposición con un nuevo competidor. El *Protréptico* mostraba que la Academia podía sostenérselas en la esfera de la retórica. Pero, además, su contenido tiene que haber parecido a los seguidores de Isócrates un ataque abierto a su ideal de cultura. Las observaciones polémicas de Isócrates sobre el ideal platónico de la educación de la juventud por medio de la pura filosofía, y su defensa del trivial punto de vista utilitario en la educación, enderezada a halagar la psicología del filisteo medio —estas cosas pedían hacía tiempo una respuesta por parte de la Academia. En el *Protréptico* refutaba Aristóteles la trivial tesis de que el valor del conocimiento debe medirse por su utilidad en la vida prác-

tica. Pero lo que refutaba a las personas vulgares todavía más convincentemente que la agudeza de sus silogismos era la demostración, renovada a cada línea, de su propia superioridad intelectual. Aristóteles mostraba que ni un buen estilo de escritor, ni una vida llena de sensibilidad, ni una actividad política creadora —las metas a que Isócrates hacía profesión de conducir— eran posibles sin una verdadera solidez en los últimos principios de las convicciones humanas.

Parece que la escuela de Isócrates no dejó de publicar una réplica, y que un accidente nos la conservó entre los discursos de Isócrates. Es la exhortación anónima *A Demónico,* mísera producción de una personalidad inferior, que delata un espíritu de pura envidia y rivalidad. En el autor puede reconocerse a un discípulo de Isócrates por el arsenal de que toma sus armas intelectuales: la composición y los lugares comunes del discurso muestran que no pudo escribirse considerablemente más tarde. Probablemente se conservó tan sólo por haber sido un encargo de la escuela. En la introducción expone el autor sus intenciones de la siguiente manera.[7]

Quienes componen discursos protrépticos dirigidos a sus propios amigos se entregan, no cabe duda, a una laudable ocupación; sin embargo, no trabajan en la parte más vital de la filosofía. Quienes, por el contrario, enseñan a la juventud, no los medios con que pueden ejercitar la habilidad en la simple dialéctica (δι' ὧν τὴν δεινότητα τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἀσκήσουσιν),[8] sino cómo pueden ganar reputación de hombres de un carácter firme, pres-

[7] [Isócr.,] *Ad Demon.,* 3.

[8] La idea de la filosofía que tiene el autor es la de Isócrates, una idea parecida a la nuestra de cultura general. La "habilidad en el argumentar" que el autor condena y el "cultivo" de ella, no es, como vió Wendland, la habilidad del retórico. El autor no combate la protréptica en favor de la retórica, sino la filosofía lógica o dialéctica; cf. Isócr., *Hel.,* 2, donde se caracterizan de nuevo las mismas cosas como un "excesivo interés por los argumentos" (περιεργία ἐν τοῖς λόγοις). En la *Antídosis* (258 *ss.)* se asocian la dialéctica, la geometría y la astronomía como formando el programa educativo distintivo del adversario. Igual que en el discurso *A Demónico,* se dice de ellas que son efectivamente útiles como disciplinas intelectuales (265), pero que no sirven de nada para las grandes acciones e ideales.

tan un servicio mayor a sus oyentes, ya que mientras que el primero los exhorta a progresar en el argumentar, el último mejora su conducta moral.

Esto parece enderezarse contra un protréptico dirigido a un amigo desde un punto de vista filosófico, conscientemente teorético y abogando por el estudio de la dialéctica. Es seguro que ninguna obra de este género puede haberse vuelto suficientemente famosa para parecer peligrosa al círculo isocrático excepto el *Protréptico* de Aristóteles. Esto concuerda especialmente bien con lo que dice el secuaz de Isócrates sobre la actitud hostil para con la vida y el mundo desplegada por su adversario en su idea del fin de la educación. El de Aristóteles era el primer protréptico filosófico, y hasta donde sabemos el único que planteaba en términos precisos la controvertida cuestión de si debemos realmente educar tan sólo para la "vida". Frente al mundo burgués de Isócrates levanta su audaz requisitoria en favor de "la vida teorética". Pero no necesitamos conformarnos con consideraciones generales; es posible dar una prueba más tangible de su influencia sobre el *A Demónico.*[9]

A Demón., 19: "No dudéis en recorrer un largo camino en busca de quienes hacen profesión de brindar una instrucción útil; pues vergüenza sería que los mercaderes crucen vastos mares, en el afán de aumentar sus riquezas, y que la juventud no sea capaz de so-

Arist., frg. 52 (Rose, p. 62, l. 7): "No debemos esquivar la filosofía, si la filosofía es, según pensamos, la posesión y el uso de la sabiduría, y la sabiduría uno de los más grandes bienes. No es cosa de navegar hasta las columnas de Hércules, corriendo múlti-

[9] En su excelente discusión del *A Demónico* llama la atención P. Wendland (*op. cit.*, pp. 92 *ss.*) sobre sus relaciones con el *Protréptico* de Aristóteles y señala el paralelo reproducido en el texto. Aunque él no la saca, a mí me parece la inevitable consecuencia de estas observaciones la de que el *A Demónico* está dirigido principalmente contra el *Protréptico,* y escrito realmente con la intención de anotarse otro triunfo contra el ideal de esta obra. No es, naturalmente, necesario que el eco siguiera inmediatamente a la aparición de la obra de Aristóteles, pero ciertamente se escribió en vida de éste aún. Durante los cien años inmediatos fué constantemente creciente la influencia del *Protréptico* (cf. Arist., frg. 50), lo que hace perfectamente comprensible tal crítica de él.

portar ni siquiera jornadas por tierra para hacer progresar su entendimiento."

Cf. el comienzo de esta sección: "Cree que muchos preceptos son mejor que mucha riqueza, pues la riqueza prestamente nos deja, pero los preceptos perduran eternamente; pues de todas las riquezas únicamente la sabiduría es imperecedera."

ples peligros por el amor a la riqueza, y que no gastemos dinero ni esfuerzos por adquirir la sabiduría. De esclavos es verdaderamente suspirar por la vida en lugar de hacerlo por una buena vida, y seguir las opiniones de la multitud en lugar de pedir que la multitud siga las nuestras, y perseguir el dinero, pero no prestar atención ninguna a lo que es más noble."

La correspondencia de los dos pasajes no puede ser accidental, por la siguiente razón. En Aristóteles el cuadro de los navegantes corriendo toda clase de peligros en su sed de riqueza proporciona un perfecto contraste con los hombres que han de hacer sacrificios si quieren cultivar los más altos bienes. El discípulo de Isócrates, por su parte, lo reproduce sin vigor, tal como un retórico que recoge rasgos de estilo en sus lecturas para hacer más tarde uso de ellos. Es incapaz de lograr el verdadero efecto perseguido. Su antítesis resulta forzada y fría. A la imagen robada de los mercaderes navegantes opone el seguro viaje por tierra del estudiante que se dirige a Atenas para entrar en la universidad. Su sorprendente admonición de que "muchas lecciones" valen más que "mucha riqueza" no carece por una vez enteramente de originalidad, pues en la escuela de Isócrates la instrucción era costosa.

II. *Conservación y reconstrucción*

En su penetrante libro sobre los diálogos de Aristóteles dirigió Bernays la atención de los filólogos hacia las obras de los neoplatónicos, poniendo algunos ejemplos de su predilección por estos diálogos.

Produjo ello un excelente fruto en 1869, cuando Ingram Bywater mostró que había amplios fragmentos del *Protréptico* de Aristóteles en la obra de Jámblico del mismo nombre, donde yacen enterrados bajo numerosos extractos de los diálogos de

Platón.[10] Quiso la suerte que por dicha fecha completara Bernays sus investigaciones, y su conclusión de que Aristóteles no había tenido jamás un período platónico le cerró el paso para emprender el alcance del nuevo descubrimiento. Hasta el propio Bywater se dejó convencer enteramente por la argumentación de Bernays. El placer del descubrimiento le indujo a publicarlo rápidamente, sin hacer ningún esfuerzo cuidadoso por cerciorarse de lo que había encontrado o fijar los límites de los nuevos fragmentos.

El *Protréptico* de Jámblico es un libro de lectura para principiantes en filosofía. Está compuesto a base de obras que enseñaban una doctrina genuinamente pitagórica, como hacían los neoplatónicos que habían sucedido a Porfirio. Eran *1)* las de estos neoplatónicos, *2)* los escritos, por la mayor parte espurios, de los antiguos pitagóricos citados por los anteriores, y sobre todo *3)* los de Platón y del primer período de Aristóteles, considerados como genuinamente esotéricos. El carácter sagrado de estos escritos es un ejemplo del tremendo poder ejercido entonces por la tradición encarnada en libros; también lo vemos en el Cristianismo y el Judaísmo de la misma época, como más tarde en el Islam. Partiendo de pasajes de los diálogos de Platón, la mayor parte muy conocidos y puestos en conexión de una manera muy descuidada, teje Jámblico un abigarrado tapiz. Las transiciones son inadecuadas y estereotipadas, de suerte que las costuras son perceptibles por todas partes a primera vista. Las partes dialogadas se transforman en prosa continua, no sin graves inadvertencias. Aunque no se dice explícitamente que se cita a Platón y a Aristóteles, no se trata de un intento de engañar, pues los pasajes eran familiares a toda persona competente. Aún así, es una triste obra y una prueba del hecho de que la cultura literaria y la independencia científica declinaban constantemente por aquellos tiempos. Jámblico tomó en consideración el *Protréptico* de Aristóteles por ser éste el arquetipo de aquel género de escritos, si no por otra razón, y sacó sus extractos de su propia lectura de la obra. A los neoplatónicos les atraía el carácter ascético y religioso del libro. Lo consideraban una prueba del pla-

10 *The Journal of Philology*, vol. II, pp. 55 *ss*.

tonismo atribuído a Aristóteles, o en todo caso un medio de conciliar las contradicciones que se encontraban entre Platón y la doctrina peripatética. Se puede llegar a decir que los neoplatónicos provocaron un renacimiento del libro, pues casi todos ellos presentan huellas de él.

Pasemos a determinar la extensión de los extractos que se encuentran en Jámblico, tarea ya intentada por Bywater, Hirzel y Hartlich.[11] La parte principal de su libro, los capítulos 5—19, está hecha de citas de los diálogos de Platón. En los capítulos 6—12 estas series están interrumpidas por pasajes de Aristóteles. Todos ellos proceden de una obra perdida, y que ésta es el *Protréptico* lo reconoció por primera vez el propio Bywater. La identificación no era difícil, porque partes de estos capítulos se encontraban en Cicerón, San Agustín, Proclo y Boecio, en forma literalmente igual o aproximada, y atribuídos a Aristóteles o en pasajes evidentemente protrépticos y en escritos de los que podía probarse la dependencia respecto del *Protréptico* de éste. Impresionados por la falta de orden de los extractos, concluyeron Hirzel y Hartlich que Jámblico debía de haberse servido también de otros escritos de Aristóteles, pero esto no se ha probado. Además de Platón y Aristóteles, se hace uso de otro escritor en el capítulo 5, y a él se atribuyen las partes de este capítulo que no pueden adjudicarse a Platón. Su término se pone generalmente en el comienzo de los extractos de Aristóteles dentro del capítulo 6 y cuya fuente es demostrable (como en la última edición, la de Pistelli), pero espero mostrar en otro lugar que proceden de Porfirio. Esto haría probable el que también sea Porfirio el autor de las otras tres secciones no identificadas del capítulo 5, puesto que son de un origen claramente neoplatónico.

Los extractos de Aristóteles empiezan con unos argumentos muy inconexos en pro del valor de la filosofía. Están basados en el *Eutidemo* de Platón, puesto que están tomados más o menos literalmente de la conversación protréptica de Sócrates (278 E *ss.*),

[11] Hirzel, *Hermes*, vol. X, pp. 83 *ss.* Paul Hartlich, "De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole" *(Leipz. Studien*, vol. XI, parte 2, Leipzig, 1889).

hecho que ha pasado inadvertido. Lo que es ya más importante es que ésta es la misma parte del *Eutidemo* de que también se sirve Jámblico como comienzo de sus citas de Platón (p. 24, ll. 22 *ss.).* Puesto que no es probable que la repetición sea un descuido, y puesto que las palabras no son una simple cita del *Eutidemo,* sino una reducción un tanto forzada de la exposición de Platón a varios silogismos bastante largos en que hay algunos términos aristotélicos, es evidente que Jámblico no se sirve aquí directamente de Platón, sino de una fuente intermediaria. Esta fuente es el *Protréptico* de Aristóteles. Exactamente como en el *Eudemo* tomó Aristóteles por modelo el *Fedón,* así en el *Protréptico* siguió frecuentemente la obra que contenía la crítica de la protréptica de los sofistas hecha por Platón, a saber, el *Eutidemo.*

Esto nos hace dar otro paso. Bywater compara los siguientes pasajes:

Cic., *Hortensio* (ed. Baiter), frg. 26 (ed. Mueller, frg. 36):	Jámbl., *Protr.* (ed. Pistelli), p. 24, l. 22:
Beati certe omnes esse volumus.	Todos los hombres deseamos ser felices.

Que Cicerón hizo uso del *Protréptico* de Aristóteles en su diálogo protréptico es tan absolutamente seguro por otras razones, que apenas si era necesaria la prueba de esta coincidencia literaria. Bywater supone que de nuevo es aquí Aristóteles la fuente común. El pasaje de Jámblico, juntamente con todo su contexto (p. 24, l. 22—p. 27, l. 10), pertenece sin embargo a una cita directa del *Eutidemo,* y esto invalida la inferencia de Bywater por lo que se refiere a Jámblico. De otra parte, la idea de que también Cicerón hiciera uso directo del *Eutidemo* le achaca un método de trabajo más a retazos del que empleaba en realidad. La frase citada, que formaba el comienzo del silogismo, estaba sin duda tomada realmente del *Protréptico* de Aristóteles, y es Aristóteles, y no Cicerón, quien la sacó del *Eutidemo,* junto con todos los demás pasajes que recuperamos antes. Aristóteles estaba poco dispuesto, parece, a omitir la famosa frase inicial de la conversación protréptica del *Eutidemo.* Jámblico, sin embargo,

la omite al citar a Aristóteles, porque pocas páginas antes la había copiado directamente de Platón. Es este método de hacer extractos el responsable de la completa falta de conexión en la primera serie de argumentos (p. 37, ll. 3–22) que tomó Jámblico del *Protréptico.*

El pasaje inmediato revela aún más decisivamente el método de Jámblico (Arist., frg. 52).

Consiste en una sola argumentación completa que se extiende a lo largo de varias páginas (p. 37, l. 22–p. 41, l. 5). A primera vista parece ser de una sola pieza. Dado que las ll. 15–24 de la p. 40 están citadas también en Proclo, que las atribuye expresamente a Aristóteles, se ha inferido que no sólo este pasaje, sino la prueba entera está tomada del *Protréptico.* Esta obra tiene con seguridad que haber discutido la posibilidad de la filosofía como sector del conocimiento humano, su importancia para la vida y la velocidad de su progreso. Además, la prueba entera reaparece en otro libro de Jámblico donde se la usa incongruentemente como una defensa de las matemáticas. Allí la precede una crítica de la filosofía hecha por sus enemigos, los que se oponen en principio a toda teoría pura; y también este pasaje ostenta todas las señales de un origen aristotélico. Es por lo que Rose enlaza las dos versiones (frg. 52).

La evidencia interna muestra que no puede haber duda acerca de lo justo de la atribución. La única cuestión es la de si Jámblico tomó la prueba en su integridad o la zurció él mismo con retazos de Aristóteles. En primer lugar, mientras que los extractos de Platón están simplemente yuxtapuestos sin mayor conexión, advertimos que los de Aristóteles prueban una íntima relación. En su fuente aristotélica encontraba Jámblico una serie completa de ideas protrépticas, que naturalmente deseaba imitar. Pero la esperanza de que nos haya conservado intactas series enteras de argumentos del *Protréptico* de Aristóteles resulta por desgracia ilusoria. Su modelo le incitó realmente a intentar una prueba coherente del valor propio de la filosofía. Pero los capítulos en que articuló esta serie de ideas, aunque pulidos externamente, son una combinación sumamente tosca y violenta de materiales aristotélicos. Su soldadura externa no nos permite inferir que estén intactos o que sean realmente seguidos.

Sirva de ejemplo el fragmento 52. El conjunto es una defensa tripartita de la filosofía. Las palabras iniciales y finales y las del centro, por medio de las cuales están unidas las tres partes, son reminiscencias del estilo de Aristóteles en los tratados. Pero si comparamos la otra versión de este extracto que se encuentra en el libro III, encontramos que en ella omite enteramente Jámblico la introducción y da la conclusión en otra forma. Se sigue que él es el responsable de la estructura de la prueba y de las palabras que la denotan. Jámblico se sirve de las ideas de Aristóteles como piedras de construcción, a las que obliga a entrar toscamente en su pobre armazón. De la arquitectura original no queda huella. La misma conclusión se sigue de las palabras conservadas por ambos, Jámblico y Proclo, al final del fragmento. De su estrecha y minuciosa correspondencia resulta claro que son exactamente las palabras originales de Aristóteles. La única diferencia está en el punto de vista bajo el cual se hace en cada caso la cita. Proclo se sirve de ella para probar que la filosofía es un fin en sí misma (δι' αὑτὸ αἱρετόν), tesis tratada en forma exhaustiva por el *Protréptico*. Jámblico desea demostrar por medio de ella que la filosofía no puede ser un estudio muy difícil, lo que no era ciertamente la intención de Aristóteles. Esto suscita la sospecha de que el resto del edificio de la prueba tampoco sea aristotélico. La disposición que Jámblico da a su material es superficial, y nuestro análisis de él no sería menos superficial si lo dividiésemos en capítulos, y aún más si asignásemos éstos a diferentes escritos de Aristóteles. No hay razón alguna para suponer que Jámblico se sirviese de más de una obra. Se ha aducido que tal capítulo no puede proceder del *Protréptico* por mencionar cosas ya parcialmente discutidas en otro capítulo. Semejantes argumentos no son convincentes. Los "capítulos" son construcciones de la fantasía. Se derrumban tan pronto como se golpea el deleznable cemento que mantiene los miembros en su sitio. Unicamente estos últimos, sacados de los lugares que ocupan, resisten la investigación sin pulverizarse. Su sustancia tiene la cohesión que le da la férrea lógica del silogismo aristotélico.

Fundándose en paralelos que se encuentran en Cicerón, San

Agustín y Boecio[12] se ha demostrado que también los siguientes pasajes son extractos del *Protréptico:* cap. 8, p. 47, l. 5—p. 48, l. 21 (frgs. 59, 60 y 61) y cap. 9, p. 52, l. 16—p. 54 l. 5 (frg. 58). A éstos hay que añadir el comienzo del cap. 8, p. 45, l. 6—p. 47, l. 4 (frg. 55). Todo este trozo deriva de una sola fuente. Se caracteriza por raciocinios dialécticos ("de acuerdo con lo que es claro para todos"), que Aristóteles gusta especialmente de usar en sus obras literarias, y por un empleo peculiar del concepto de sabiduría (φρόνησις), del que hablaremos más tarde. Pero hay todavía más extractos. Empiezo por el capítulo 7, que es especialmente importante y que hasta ahora no ha sido considerado como procedente del *Protréptico* de Aristóteles.

Las palabras iniciales son del propio Jámblico (p. 41, ll. 6—15). Este se propone mostrar *1)* que el pensar (τὸ φρονεῖν, que es aquí un término genuinamente platónico que significa el conjunto de la filosofía pura) es valioso en sí para los hombres; *2)* que es útil en la vida, ya que sin pensar ni razonar no puede el hombre alcanzar nada de provecho; y *3)* que la filosofía es esencial para alcanzar la felicidad, cualquiera que sea el plan de vida que se pueda tener, ya se entienda por felicidad un máximo de sensaciones placenteras (ἡδονή), ya una vida completamente imbuída de principios éticos y ocupada en realizarlos (ἀρετή), ya la vida del intelecto puro (φρόνησις). Estos tres puntos corresponden exactamente a la sucesión de los capítulos: *1)* caps. 7—9, *2)* cap. 10 y *3)* caps. 11—12. Ahora bien, es posible dudar hasta qué punto estén copiados estos capítulos de una fuente aristotélica (más abajo se muestra que de hecho todos son extractos del *Protréptico);* pero nadie creerá que en el orden que guardan en Jámblico constituyan un continuo fragmento de Aristóteles. Por consiguiente, debe hacerse responsable al propio Jámblico de las palabras introductorias que anuncian el esquema de los seis capítulos siguientes. Lo que él hace es tomar este esquema y llenarlo con pasajes escogidos de su fuente (aunque tampoco cabe

12 Las esperanzas de Usener *(Rhein. Mus.,* vol. 28, p. 400) de encontrar importantes trozos del *Hortensio* en Boecio no se han visto cumplidas. De hecho, Boecio no puede haber hecho uso en absoluto del *Hortensio,* como el propio Usener se vió obligado a admitir más tarde *(Anecd. Holderi,* p. 52). San Agustín fué, en cambio, un asiduo lector del diálogo.

duda de que las tres divisiones del esquema están copiadas asimismo de la propia fuente). Esto es claro desde el primer momento; después de anunciar su plan no hace Jámblico esfuerzo alguno para suavizar la transición a la cita literal, sino que empieza con la frase esquemática de Aristóteles ἔτι τοίνυν (p. 41, l. 15). La prueba así abierta se extiende hasta la p. 43, l. 25 y forma en conjunto una sola serie de ideas, aunque la l. 5 de la p. 42 está indudablemente abreviada. En la l. 25 de la p. 43 empiezan algunos recortes más, pero la conclusión de la parte precedente (p. 43, ll. 22—5) muestra qué estrecha era su conexión original con el argumento que sigue (p. 43, l. 27, hasta el fin del cap. 7). Es patente que todo esto se compone de citas inconexas de un autor anterior, y el estilo y las ideas revelan a cada paso que este autor es Aristóteles. Fuera un proceder verdaderamente ametódico excluir estas páginas simplemente porque parezca no haber una prueba externa a su favor, cuando están rodeadas por todas partes de pasajes que puede demostrarse son aristotélicos.

La principal serie de ideas de la primera sección (p. 41, l. 15—p. 43, l. 25) es específicamente aristotélica, y lo mismo la forma en que se desarrolla. Con el fin de determinar lo que es favorable y provechoso para cada naturaleza hace el autor uso del concepto de τέλος. El "fin" de cada naturaleza debe buscarse en alguna actividad importante, en alguna viva eficacia que ella tenga. En el conjunto de sus obras o funciones (ἔργον) ha de destacar una como su peculiar virtud (οἰκεία ἀρετή) frente a todos los demás individuos o especies; ésta es la obra que es esencial a ella y constituye su τέλος. La tarea de cada naturaleza está determinada por su capacidad innata. La escala de las funciones en orden a su valor depende de la naturaleza, pues las instrumentales son siempre las inferiores biológicamente y las dirigentes las superiores. Tal es, por ejemplo, la relación de las funciones del cuerpo a las del espíritu. En este sentido, el ἔργον de las facultades del espíritu tiene mayor valor que el de las del cuerpo. La más alta de todas es aquella facultad del alma cuyo valor no reside en producir un simple resultado (ἔργον) distinto de su propia actividad (ἐνέργεια). Esta facultad no tiende a la producción de ningún objeto externo, y en ella son una cosa la actividad y el producto. Su nombre es *phrónesis,* que quizá deba traducirse

por "razón pura". La *phrónesis* tiene sólo a sí misma por su objeto y fin, y no produce nada sino a sí misma. Es intuición pura (θεωρία). En el concepto de intuición están reducidos a unidad el ser, la acción y la producción. La forma más alta de la vida no es ni la producción en los términos corrientes, ni la acción en los mismos términos, sino la visión contemplativa del intelecto, que es activa y productiva en un sentido más alto. Los siguientes elementos del contexto resultan al primer golpe de vista de un contenido aristotélico: la comparación de los placeres de la contemplación con los del uso desinteresado de la vista; la importancia de la idea de función y obra (ἐνέργεια, ἔργον); la distinción entre funciones ejercidas *en* actividades y funciones ejercidas simplemente *mediante* actividades; la distinción entre actividades productivas, prácticas y teoréticas; y la identidad del sujeto y el objeto en el entendimiento agente.[13] En la doctrina de los rangos jerárquicos, dada aquí por supuesta y mencionada expresamente algo más adelante, tenemos el principio fundamental de la teleología de Aristóteles, a saber, que en cada esfera de la realidad entrañan los rangos superiores a los inferiores. Por último, a Aristóteles le era familiar la doctrina de las tres vidas y los tres puntos de vista, el hedonístico-sensual, el ético y el intelectual.

Además de esta prueba interna, tenemos otra externa y convincente. En el capítulo sobre la forma original de la *Etica* se mostrará cómo amplios y coherentes trozos de la *Etica Eudemia* corresponden exactamente por su contenido y su lenguaje a los extractos conservados por Jámblico. Algunos de ellos son pasajes de los que el autor de la *Etica Eudemia* dice expresamente que los toma de "las obras exotéricas". Ahora bien, si comparamos estos pasajes con los extractos de Jámblico, encontramos que estos últimos son los arquetipos. Se sigue que la obra de que tomó Jámblico sus citas fué una de aquellas obras perdidas de Aristóteles que dieron origen a la tan larga disputa sobre la posibilidad de aplicarles el término de "exotéricas", aunque esta

[13] El concepto de ἔργον, que es uno de los elementos más importantes en la teoría del valor de Aristóteles, está presente a lo largo de todo el pasaje. Aparece en los siguientes lugares: p. 42, ll. 5, 15, 19, 20, 22; p. 43, ll. 6, 9, 18, 21.

posibilidad sea actualmente indubitable. Pues bien, el capítulo séptimo de Jámblico es uno de estos extractos. Por consiguiente, tiene que ser aristotélico. Igualmente cierto es que tiene que ser del *Protréptico,* puesto que ello es verdad de los otros pasajes de la *Etica Eudemia* de los que se sabe que están copiados, y puesto que la serie entera de las ideas es de un tono protréptico.

En sus lecciones posteriores tocó frecuentemente Aristóteles la cuestión del valor de los diferentes géneros de vida, poniendo ante la elección entre ellos a sus oyentes. En semejantes coyunturas distinguía invariablemente la vida de placer y lujo, la vida de acción y la del estudioso y filósofo. El *Protréptico* es el origen tanto de la cuestión como de la respuesta, que es la de que la vida dedicada al conocimiento puro es preferible a todas las demás formas de la existencia humana, incluso bajo el punto de vista ético.

Pero la significación de la cita del capítulo séptimo de Jámblico no está agotada todavía.

Todo lector de la *Metafísica* se ha sentido arrastrado una y otra vez por la fuerza de sus páginas iniciales. Aristóteles desarrolla en ellas con irresistible poder la idea de que lejos de ser contrario a la naturaleza humana el ocuparse con estudios teoréticos, el placer de ver, de entender y de conocer está profundamente arraigado en él, limitándose a expresarse de diferente manera según el distinto rango en que el hombre es consciente y culto. El es la verdadera realización de la más alta naturaleza humana; no se reduce a ser un simple medio de satisfacer las crecientes exigencias de la vida civilizada, sino que es el más alto de los valores, el valor absoluto y cima de la cultura; y de todos los estudios es el más alto y más deseable aquel cuyo fruto es la ciencia más exacta y cuya forma perfecta es la visión desinteresada del conocimiento puro. El valor protréptico de estas ideas no puede menos de ser sentido por todo aquel que haya aprendido por su propia experiencia el supremo valor de tal actividad cuando se la persigue por su propio interés. Jamás se ha entendido ni encomiado el conocimiento de una manera más pura, más férvida o más sublime, y aún hoy es letra muerta para quienes no pueden perseguirlo con este espíritu. Pues bien, enseñarnos a comprenderlo así en este profundo sentido fué lo

que se propuso Aristóteles con el *Protréptico,* y la célebre introducción a la *Metafísica* no es en esencia nada más que una versión abreviada de su clásica exposición del tema en aquella obra. Es lo que muestra una comparación con el capítulo séptimo de Jámblico (p. 43, l. 20), que desarrolla la misma idea con mayor extensión y detalla más el tema. Pues encontramos que el capítulo inicial de la *Metafísica* es simplemente un conjunto de materiales extractados de esta fuente, con vistas a una lección, y que ni siquiera están bien unidos entre sí por un sólido cemento.

Protr., p. 43, l. 20.

El pensamiento y contemplación... es *la más deseable de todas las cosas para los hombres,* como lo es (pienso) el sentido de la vista, cuya posesión escogería un hombre *incluso si no hubiera de salir de él sino la vista misma.*

Ahora bien, si *amamos* la vista *por ella misma,* es ello bastante prueba de que todos los hombres *aman* extremadamente el pensamiento y conocimiento... Pero lo que distingue la vida de la no-vida es la percepción, estando la vida determinada por la presencia de esta facultad...

La facultad de ver difiere de los demás sentidos *por ser la más clara, y ésta es la razón por la que la preferimos a todo.* Si, pues, hay que elegir la vida a causa de la *percepción,* y si la *percepción es una clase de conocimiento* que escogemos porque capacita al alma *para conocer,* y si *como hemos dicho frecuentemente la preferible de dos cosas es la que tiene más de la misma cosa,*[14] necesariamente se sigue que la vista es el más deseable y honorable de los sentidos, pero que la sabiduría es más deseable que este sentido y que todos los demás, e incluso que la vida misma, puesto que es *dueña de una mayor porción*

Metaf., A 1, 980ª 21.

Todos los hombres desean por naturaleza conocer. Un indicio de ello es el *deleite* que nos causan nuestros sentidos; pues aún prescindiendo de su utilidad, *se les ama* por ellos mismos; y sobre todos los demás el sentido de la vista. Pues no sólo con miras a la acción, sino *incluso cuando no vamos a hacer nada, preferimos el ver* (se puede decir) *a cualquier otra cosa.* La razón es que este sentido *nos hace conocer y saca a luz muchas diferencias entre las cosas, en mayor grado que todos los demás.* Por naturaleza nacen los animales con la facultad de la sensación...

[14] Leyendo ὅτι en lugar de ὅτιπερ.

de verdad.[15] Por consiguiente, todos los hombres buscan la sabiduría sobre todas las cosas; pues *aman* la sabiduría y *el conocimiento porque aman la vida.*

El significado del conciso término ἀγάπησις en la segunda frase de la *Metafísica,* a saber, el amor de una actividad por ella misma, recibe una expresión mucho más clara en el correspondiente pasaje del extracto del *Protréptico,* como era necesario en una exposición exotérica. No hay palabra que no sea patentemente aristotélica; pero el autor de los extractos juntó varios pasajes diferentes del *Protréptico,* llevado de la similaridad de su contenido, y como la soldadura es muy tosca, el resultado es que el todo haga un efecto tautológico. Es absolutamente imposible, sin embargo, que nos las hayamos con una simple paráfrasis del pasaje de la *Metafísica.* Estos extractos van decididamente más allá de lo que se dice en la última obra. Resulta especialmente claro en la importancia dada al razonar lógicamente correcto, lo que coincide con aquella primera manera de Aristóteles que nos pintó el *Eudemo.* Ejemplos son el uso como premisa del principio tópico de que aquel de dos objetos que posee en más alto grado una cualidad valiosa es valioso en más alto grado él mismo,[16] y el uso de definiciones para probar que la sabiduría es un bien por medio del concepto de vida. Tanto en la *Metafísica* como en el *Protréptico* es dialéctico el método de demostración, lo que también concuerda con lo que observamos en el *Eudemo.*

Los dos primeros capítulos son enteramente de esta índole, y puesto que enseñan el mismo principio fundamental que el *Protréptico,* a saber, la autosuficiencia del puro conocimiento teorético, es natural suponer que están esencial o íntegramente tomados de él. Es cosa que puede demostrarse fácilmente en detalle. En ambos escritos se desarrolla el concepto de conocimiento

15 Leyendo κυριωτέρα οὖσα.

16 En el *Eudemo* se empleaba la proposición lógica de que la identidad del objeto depende de la identidad de los atributos, para refutar la doctrina de que el alma es una armonía del cuerpo. Atribuyendo el mayor valor del objeto a la presencia (ὑπάρχειν) de atributos más valiosos, procede aquí Aristóteles de una manera semejante.

puro, poniéndolo en contraste con la actividad del hombre práctico, que descansa en la simple experiencia o rutina. No es el hombre empírico y práctico quien está más alto, sino el teorético y contemplativo; pues el empirismo jamás alcanza a ver dentro de las causas y razones de los fenómenos, como el hombre teorético, que lo debe a su señoría sobre lo universal. Cuanto más empírico se es y cuanto más se descansa en la percepción (πρόσθεσις), tanto menos exacto es el conocimiento que se tiene. El único conocimiento verdaderamente exacto es el de lo que es más cognoscible, a saber, aquellos principios más generales (τὰ πρῶτα) que constituyen el objeto de los más altos estudios teoréticos. Bien puede ser que en la práctica tenga más éxito el simple empírico que un teorizante desprovisto de toda experiencia real, pero el primero jamás llega a ejercer una acción que dependa realmente de principios seguros y de ver dentro de la necesidad de las razones necesarias del caso, no pasando de ser "vulgar". La disimulada polémica contra las personas vulgares y su menosprecio por la teoría, que es constante a lo largo de los primeros capítulos de la *Metafísica*, está modelada sobre el *Protréptico*, en el cual había Aristóteles refutado en detalle los ataques de los empiristas. Por fortuna, todavía poseemos un fragmento que penetra profundamente en los argumentos del lado opuesto (frg. 52; Rose, p. 59, ll. 17 y *ss*.).

Que la filosofía es inútil en la vida práctica, es cosa que puede verse de la siguiente manera. El mejor ejemplo de que disponemos es la relación entre los estudios teoréticos o puros (ἐπιστῆμαι) y las disciplinas aplicadas que están subordinadas a ellos (ὑποκείμεναι δόξαι). Pues observamos que los geómetras son harto incapaces de aplicar sus demostraciones científicas en la práctica. Cuando se trata de dividir un terreno, o de otra operación con magnitudes y espacios, los agrimensores saben hacerla, debido a su experiencia, pero los que se ocupan con las matemáticas y con las razones de estas cosas, mientras que son capaces de conocer cómo se *debe* hacer, no saben hacerla.

La exigencia de exactitud (ἀκρίβεια) en el conocimiento científico es otra cosa a la que se le concede gran importancia en el *Protréptico*. En él está puesta en conexión con la doctrina de

que la ciencia es conocimiento de las razones y los primeros principios, pues únicamente lo universal y los principios pueden conocerse con exactitud. En algunos pasajes hay hasta una coincidencia literal. El paralelismo entre los dos escritos es igualmente completo en el derivar los rangos superiores y supremos del conocimineto de los inferiores e ingenuos. Pero no hemos de esperar, naturalmente, que Aristóteles se repita mecánicamente una página tras otra; los ecos literales resultan la excepción. La consideración más decisiva es la de que estas ideas se pensaron originalmente para el *Protréptico*. En éste entran por su propia naturaleza esencial, mientras que en las lecciones de metafísica son una adición externa, arbitrariamente recortada para adaptarse a las exigencias de una introducción.

Inmediatamente después de los largos pasajes del tercer libro de Jámblico cuyo origen pone Rose en el *Protréptico,* sigue una exposición del desarrollo gradual de la filosofía partiendo de las otras "artes", que también procede del *Protréptico* (frg. 53). Basándose en la teoría de las catástrofes, de Platón, la obra de Aristóteles enseñaba que después de las devastaciones causadas por el diluvio, se habían visto obligados los hombres a empezar a dedicarse al descubrimiento de las cosas necesarias simplemente para comer y vivir (τὰ περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὸ ζῆν πρῶτον ἠναγκάζοντο φιλοσοφεῖν). Cuando las cosas fueron mejor, inventaron las artes recreativas, como la música y demás semejantes. Fué más tarde todavía, una vez satisfechas plenamente aquellas sus necesidades, cuando volvieron su atención a los estudios liberales y a la filosofía pura. No hay duda de que Aristóteles tiene especialmente presentes las disciplinas matemáticas cuando habla de los grandes progresos hechos por las ciencias puras en los tiempos recientes (esto es, durante la generación de Platón). La misma observación vuelve a aparecer en la *Metafísica* (A 1, 981^b 13–982^a 2). Aquí carece extrañamente de relación con el contexto, mientras que en el *Protréptico* servía para mostrar que una vez estimulados los estudios filosóficos, ejercen una irresistible atracción sobre el espíritu de los humanos. La referencia original a las matemáticas subsiste aún en la *Metafísica,* donde se citan las investigaciones matemáticas de los sacerdotes egipcios como el comienzo de la tercera era. También procede del *Protréptico*

la distinción entre las artes útiles y las liberales. En realidad de él está tomado cuanto hay en los dos primeros capítulos de la *Metafísica.* Debemos admitir que ello es también verdad de la sección teológica 982b 28–983a 11, eminentemente platónica, aunque aquí nos falla nuestro material.[17]

Con respecto al capítulo noveno de Jámblico, se reconoce que su final (p. 52, l. 16–p. 54, l. 5 frg. 58) pertenece con seguridad al *Protréptico.* Por su contenido forma parte de la réplica de Aristóteles a la objeción de que la filosofía es inútil para la vida. Sabemos por Cicerón que Aristóteles se servía realmente de la división de los bienes en necesarios y valiosos en sí (ἀναγκαῖα y δι' αὑτὰ ἀγαπώμενα o ἐλεύθερα), como también de la bella descripción de las islas de los bienaventurados, cuyos habitantes, no teniendo necesidades terrenas, están íntegramente consagrados a la pura contemplación.[18] Pero Jámblico aminoró grandemente la fuerza del pasaje. Aristóteles no se limitaba a pintar un agradable cuadro. Tendía a mostrar a la humanidad aislada, por decirlo así, de las necesidades (χρεία) de la vida. Sirviéndose de una imagen para lograr semejante propósito, seguía a Platón en la *República,* donde se emplea la historia de Giges con el fin de observar la conducta de un hombre que puede hacer lo que

[17] En dos célebres lugares, donde encomia la divina bienaventuranza de la pura contemplación filosófica (*Metaf.,* A 2, 982b 28, y *Et. Nic.,* X, 7, 1177b 31) exhorta Aristóteles a los hombres a no temer el poner sus pensamientos en las cosas divinas e inmortales, contradiciendo así el antiguo precepto griego. Es notorio que en ambos pasajes toma cierto número de ideas y fórmulas expositivas del *Protréptico;* y el derrocar la antigua exhortación es protréptico en el más alto grado. Ahora bien, el autor del protréptico *A Demónico,* quien (como se mostró más arriba) hace un uso polémico de la obra de Aristóteles en varios lugares, escribe en el § 32 lo que sigue: "Piensa en las cosas inmortales, teniendo un alma altiva, y en las cosas mortales, gozando en la justa medida los bienes que posees." Aunque el autor entiende aquí el "pensar en las cosas inmortales" en un sentido puramente moral y no-especulativo, les concede en todo caso cierto valor; y ello muestra que Aristóteles le indujo a corregir la exhortación tradicional, que no quería saber nada de tan alto pensar. De ahí que pueda considerarse como cierto que el célebre llamamiento "a hacernos inmortales hasta donde podamos" (*Et. Nic.,* 1177b 33) apareció originalmente en el *Protréptico,* de donde se tomó para la *Etica* y para la introducción a la *Metafísica.*

[18] Frg. 58.

quiere, sin tener que tomar en cuenta a los demás hombres y sus juicios. Se afirma comúnmente que Jámblico reproduce el original con más fidelidad que Cicerón. Es un error. Cicerón dice: suponiendo que estuviésemos en las islas de los bienaventurados, ¿qué necesidad tendríamos de oratoria, puesto que allí no hay procesos judiciales? ¿Qué necesidad tendríamos de las virtudes de la justicia, la fortaleza, la templanza y ni siquiera de la prudencia moral? Unicamente serían aún deseables el conocimiento y la contemplación pura. Se sigue que amamos el conocimiento por su propia causa, y no en razón de su utilidad, ni de ninguna necesidad nuestra. Jámblico omite todo esto, y por consiguiente oscurece el alcance del cuadro. Cicerón conserva en conjunto el tenor del original con bastante precisión. La única alteración que introduce es la adición de la *elocuencia* a las cuatro virtudes cardinales aducidas en el *Protréptico*. Es algo hecho evidentemente a causa de Hortensio, que no contaba la filosofía, sino la elocuencia, como el bien supremo.

La prueba de la superior fidelidad de Cicerón debe encontrarse en el libro décimo de la *Etica Nicomaquea*. Una vez más influye en la pluma de Aristóteles una reminiscencia de su antigua obra.[19] El tema es el mismo del *Protréptico,* a saber, la pura contemplación. Aristóteles la pone en contraste con la vida activa. Esta última requiere muchas ayudas externas para que se realice la disposición ética (ἡ ἐκτὸς χορηγία ἡ ἠθική). La liberalidad requiere la riqueza. Lo mismo pasa con la justicia, si se desea devolver lo igual por lo igual. La fortaleza requiere la fuerza. La templanza sólo puede atestiguarse cuando se tiene ocasión de perder el dominio de sí propio. ¿De qué otro modo ejercitar una buena disposición? Y sin ejercicio jamás llega a su plenitud. El que practica el conocimiento no necesita, por el contrario, de ayuda externa para ejercitar su virtud; a la inversa, semejantes ayudas sólo podrían servir de obstáculo. Aristóteles presenta aquí además la contemplación (θεωρία) como aislada e independiente de las necesidades de la vida. A la idea se le da un giro diferente; se rechaza deliberadamente la doctrina de las cuatro virtudes de Platón. Con la inclusión de la liberalidad

19 *Et. Nic.*, X, 8, 1178 a 24—b 5.

recupera el conjunto en eficacia lo que pierde en entusiasmo con la supresión de las islas de los bienaventurados. A pesar de estos retoques, se reconoce aún, sin embargo, el cuadro original, por mantenerse el antiguo método de presentar las mismas ideas. El punto esencial, tanto aquí como en Cicerón, es la desaparición de las "virtudes éticas" en el estado de pura beatitud que es propio de la visión intelectual. Lo que prueba que la versión de Cicerón es la más completa.

También la primera parte del capítulo noveno procede del *Protréptico*. Esto resulta con tanta seguridad del contenido como del estilo. Aristóteles empieza por dividir las causas de la generación en naturaleza, arte y azar, distinción que hace también en otros lugares, aunque en ninguno tan frecuentemente como aquí.[20] Es una idea característicamente aristotélica la de que la naturaleza es finalista en más alto grado incluso que el arte, y que el finalismo que reina en el trabajo, sea arte o destreza, no es sino una imitación del finalismo de la naturaleza. La misma idea acerca de la relación entre las dos cosas se expresa a menudo brevemente en el libro segundo de la *Física*, que es uno de los escritos más antiguos de Aristóteles. También se la alude incidentalmente en otros lugares, pero nunca bien desenvuelta y articulada como aquí. Una expresión como la siguiente es rigurosamente original: "no imita la naturaleza al arte,[21] sino el arte a la naturaleza; y el arte existe para ayudar a llevar a cabo

20 Volveremos a encontrar esta división tripartita de las causas de la generación en el diálogo *De la Filosofía*. Se ha dudado de su autenticidad, pero en realidad es una parte de la física mecanicista que imperaba antes de Platón. Ya en las *Leyes*, X, 888 E, había hecho Platón uso de ella exactamente como lo hace Aristóteles en el *Protréptico*, para mostrar que la naturaleza (φύσις) no va a la zaga del arte (τέχνη) en inteligencia y recursos, y para desenvolver su nuevo concepto de la φύσις por este procedimiento. La forma realista en que aparece trabajada la idea en el *Protréptico* muestra qué estrechamente seguía Aristóteles al Platón del último período, incluso en su filosofía de la naturaleza.

21 Esta era en realidad la idea de los sofistas presocráticos, que estaban enteramente imbuídos de espíritu racionalista y enseñaban la existencia de una adaptación mecánica de los medios a los fines en la naturaleza y especialmente en el organismo humano. Huellas de semejante sistema se conservan en Jen., *Mem.*, I, 4, 6 *ss.*, y Arist., *Part. Animal.*, II, 15. La filosofía de la naturaleza de Aristóteles se basa en una actitud enteramente distinta, como

lo que deja de hacer la naturaleza" (p. 49, l. 28). Los medios empleados para apoyar esta idea son de nuevo indubitablemente aristotélicos. Aristóteles pone ejemplos tomados de la agricultura y de los cuidados que requieren los organismos más altos antes y después del nacimiento. También sienta la proposición de que hay un finalismo universal en la naturaleza orgánica, poniendo ejemplos tomados a la mecánica del cuerpo humano y a sus procedimientos de autoprotección.[22] Toda generación se produce en razón de un fin. Un fin es lo que aparece siempre como el resultado final de un desarrollo, de acuerdo con una ley natural y mediante un proceso continuo, y es aquello en que este proceso alcanza su perfección. Así, en el proceso de la generación es lo espiritual posterior a lo físico, y en el reino de lo espiritual vuelve a ser lo posterior el elemento intelectual en su forma pura. Por eso tenía razón Pitágoras cuando llamaba a la pura contem-

dice él mismo aquí. Es una filosofía *teleológica*. Lejos de que la naturaleza presente tendencias "incipientes" a rivalizar con el arte de nuestras máquinas, todas las artes se reducen a ser un intento del hombre por competir con la naturaleza orgánica y creadora; y esta competencia tiene necesariamente lugar en otro medio (el de la construcción artificial), en el que nunca es posible hablar de un fin (τέλος) en el más alto sentido, el orgánico.

22 Bernays (*Gesammelte Abhandlungen*, vol. 1, p. 23) creía que era Heráclito el autor de la proposición de que el arte es una imitación de la naturaleza, debido a que el autor de *Del Mundo* (5, 396 b 7 *ss.*) explica el proceso de la generación natural como una amalgama armoniosa de contrarios y lo prueba con el ejemplo de las artes, de las que declara no ser sino imitaciones de la naturaleza; pero lo que el *Del Mundo* cita de Heráclito en esta coyuntura ("lo que concuerda y lo que difiere, lo que produce armonía y lo que produce discordia") no presenta señal alguna de semejante idea. En lo concerniente al inferir del arte a la naturaleza y la conclusión de que la última es el arquetipo, la idea es peripatética y no tiene nada que ver con el sabio de Efeso. Demócrito sostiene una doctrina similar, aunque algo distinta, cuando llama a los hombres los discípulos de los animales, de la araña en el tejer y zurcir, de la golondrina en el edificar y de las aves canoras en el canto (frg. 154). (Con lo último, cf. Lucrecio, véase 1379. Lucrecio también deriva el cocinar (l. 1102) y el sembrar e injertar (l. 1361) de la imitación de la naturaleza, lo que es seguro que tomó de Demócrito por intermedio de Epicuro.) Pero Aristóteles se refiere a algo enteramente nuevo. Funda, en efecto, la proposición de que el arte es una imitación de la naturaleza en el carácter teleológico de todo lo que construye el hombre y en la idea teleológica de la naturaleza.

plación el fin del hombre, esto es, la perfección de la naturaleza humana. A la cuestión de para qué nacemos, replicaba que para "mirar al cielo". También Anaxágoras se expresaba de la misma manera.

El apotegma de Anaxágoras aparece de nuevo en la *Etica Eudemia,* y la correspondencia verbal es tal, que o Jámblico tuvo que tomarlo de ella, o tiene que habernos conservado la fuente de donde pasó a la *Etica Eudemia.* Más tarde, cuando analicemos el curso entero de las ideas de la *Etica,* se hará patente cómo lo último es lo exacto. Una vez más, por consiguiente, reproduce aquí la *Etica Eudemia* al *Protréptico,* lo que prueba que este último es la fuente de que tomó Jámblico no sólo el apotegma de Anaxágoras, sino toda la argumentación del cual es éste una parte.

Es cosa que puede probarse indirectamente. La doctrina de que el arte imita a la naturaleza se encuentra más desarrollada aún en la teoría de Posidonio sobre el origen de la cultura. Lo que era esta teoría lo conocemos en sus líneas generales por la décimanovena epístola de Séneca; Posidonio sostenía que los progresos de la cultura eran descubrimientos filosóficos. Posidonio hizo un gran esfuerzo por difundir en la Antigüedad de posteriores tiempos la doctrina aristotélica de que las artes habían surgido por etapas, primero las necesarias para la vida, luego las de placer y por último la contemplación pura. Se ha sugerido muy plausiblemente que exponía estas ideas en su *Protréptico.*[23] Si la hipótesis es correcta, tenemos aquí otro de los muchos puntos en que se adhirió Posidonio a la doctrina de la obra del mismo nombre de Aristóteles. No nos interesa el particular matiz que le da; lo importante es que el arquetipo aristotélico presta un esencial apoyo a la idea de que la forma en que la expresa Posidonio debía de encontrarse en su *Protréptico.*

La demostración de que el resto de los extractos de Aristóteles hechos por Jámblico (caps. 10—12) son también del *Protréptico* no necesita ser tan larga. El capítulo 10 empieza con la proposición de que el arte es una imitación de la naturaleza,

[23] Ver Gerhäusser, *Der Protreptikos des Poseidonios* (tesis de Heidelberg), Munich, 1912, pp. 18 ss.

de la que ya se mostró que procede del *Protréptico.* De ella se deduce que hasta la ciencia política necesita de una fundamentación filosófica, puesto que requiere, más aún que la medicina y demás, partir de la naturaleza en el sentido propio del término, esto es, del verdadero ser. Nada sino el conocimiento de éste puede dar al hombre de estado una visión íntima de las últimas normas (ὅροι) de acuerdo con las cuales debe dirigir su actividad. La política sólo puede llegar a ser un arte exacto llegando a ser de un cabo a otro filosofía. Como se advirtió más arriba (p. 88), este pasaje del ideal de la exactitud en la ciencia pura es una de las partes del *Protréptico* reproducidas en el libro primero de la *Metafísica.* El colorido platónico que tiene en Jámblico, y que está deliberadamente borrado de la *Metafísica,* consuena con el *Protréptico* muy bien, como mostrará en detalle la interpretación filosófica de los fragmentos (pp. 109-111); Hirzel y Diels reconocían que este colorido no constituye razón alguna para atribuir el pasaje al autor neoplatónico de los extractos; las ideas son demasiado originales para ello. Aristóteles señala que sólo cuando se estudie la política a base de principios científicos y se la mire como una disciplina normativa, quedará libre de su presente infecundidad e inestabilidad (observación especialmente pertinente en una obra dirigida a un político práctico). Esta serie de ideas culmina en la prueba de que en definitiva la política es teorética por su carácter. La única base para una política creadora es, no las simples analogías de la experiencia, sino el conocimiento teorético de los primeros principios. Una vez más es aquí el principal propósito de Aristóteles refutar a los simples empíricos, que no conocen nada mejor que las llamadas constituciones modelo (εὐνομίαι) de Esparta y Creta. (Aristóteles parece aludir a Isócrates y a la teoría sofística del estado.) Lo que nos enseña que la discusión crítica de los tres estados ideales (Esparta, Creta, Cartago), que constituye en la actualidad el libro segundo de la *Política,* se remonta por su contenido al período académico de Aristóteles. De este modo obtenemos una visión de una parte muy interesante de sus primeras ideas en política. Con todos sus supuestos platónicos, no podría haberlas escrito ningún otro platónico, en razón de sus preocupaciones predominantemente metodológicas. Ello prueba que el *Protréptico* tomaba directamente en

cuenta los fines políticos de la Academia. El hecho de que el capítulo 10 sea de contenido político se ha supuesto una prueba de que debe proceder de alguna obra puramente política de Aristóteles; pero esto es superficial. Lo decisivo no es el contenido, sino el punto de vista bajo el cual se le presenta; y el punto de vista de este fragmento –la importancia dada al carácter teorético de la política normativa– muestra que pertenece al elogio de la pura "teoría" en el *Protréptico.*

El capítulo undécimo se ocupa con la relación entre la sabiduría (φρόνησις) y el placer. Este tema se ha tenido por inapropiado para un protréptico, fundándose en que no aparece en los posteriores. Pero semejante método de razonar es básicamente desacertado. Lo que era propio de un protréptico dimanante de la escuela de Platón no puede deducirse mecánicamente de los lugares comunes de los protrépticos posteriores de los tiempos imperiales. El método no ha dejado de usarse hasta con demasiado entusiasmo en la investigación literaria, pero jamás podrá tener éxito cuando nos las hayamos con escritores como Platón y Aristóteles, cuya forma es el resultado individual y orgánico de las exigencias de su materia. Es realmente evidente de suyo que la relación entre la sabiduría (φρόνησις) y el placer, tradicional tema de discusión en la Academia, estaba en su lugar en un protréptico que intentaba mostrar que la verdadera felicidad es el conocimiento platónico (φρόνησις). Positivamente no podía probarse la tesis de otra manera. Aristóteles era incapaz de concebir la felicidad sin el placer; era, por tanto, necesario inquirir qué género de placer puede dar la sabiduría. Si había de dejarse bien sentado el ideal de la pura contemplación, había que hacer frente a semejante problema. Se le encuentra discutido ya en la *República,*[24] y luego más acabadamente en el *Filebo.* La *Etica Nicomaquea,* a su vez, en el libro décimo, que muestra que la "vida teorética" es la verdadera felicidad, examina la relación del placer con la actividad perfecta, y también, y más especialmente, la sensación de placer puro que acompaña al conocimiento. Ya hemos mostrado que este trozo del libro décimo depende en parte de su contenido del *Protréptico* y tiene el mis-

[24] Platón, *Rep.,* VI, 506 B.

mo tema. Por consiguiente, el placer de la contemplación era una parte necesaria del asunto principal del *Protréptico,* como se probará una vez más cuando mostremos que la *Etica Eudemia* hace uso del *Protréptico.* Tanto en el *Protréptico* como en la *Etica* se enumeran la sabiduría, el placer y la virtud como los tres posibles géneros de felicidad. En el *Protréptico* culmina la demostración en la prueba de que la vida de pura contemplación aporta la más completa satisfacción a las exigencias de estos tres ideales. En la contemplación se encuentra no sólo el clímax del conocimiento filosófico, sino también la perfección del desarrollo ético del hombre, y la pura felicidad del ininterrumpido gozo espiritual. De la construcción no puede quitarse un solo elemento sin destruir el conjunto. Ello prueba que la primera parte del capítulo duodécimo es también un extracto de la obra de Aristóteles.

No es ciertamente demasiado audaz imaginar que el *Protréptico,* como los ejemplos posteriores de este género de literatura, culminaba en una descripción de la *vita beata.* Tanto su materia como su forma piden semejante composición, de suerte que la inferencia del último y derivado al primero y original está aquí exenta de todo riesgo. ¡Qué no daríamos por poseer ese epílogo, en que Aristóteles se elevaba a las alturas de sus convicciones últimas! Pero sugerir que él es el autor de la conclusión que se encuentra realmente en Jámblico (p. 60, l. 7—p. 61, l. 4), es consentir que el deseo sofoque la reflexión crítica.[25] Entusiastas serán las frases y hasta inspiradas, pero no es el entusiasmo contenido de Aristóteles, quien jamás renuncia al riguroso ritmo de su marcha apodíctica y valora la forma más alto que la más alta inspiración, con frecuencia hasta el punto de que sus argumentos desbordan sensiblemente la última. Los más de los detalles del pasaje de Jámblico podrían, sin embargo, haberse tomado perfectamente del *Protréptico,* y así será en efecto. Tales son lo antinatural de nuestra existencia terrena y corpórea, lo mísero de todo nuestro conocimiento y percepción, el contraste entre nuestra presente e inestable morada y aquel lugar del que venimos y al que pugnamos por volver, y la desproporción entre

[25] Hartlich, *op. cit.,* pp. 254 *ss.*

el esfuerzo requerido para obtener las cosas simplemente necesarias a la vida y el tiempo que somos capaces de dedicar a las únicas cosas valiosas, las cosas eternas. Pero la poco apretada y simplemente asiociativa reunión de estas ideas en una edificante intimación a buscar el otro mundo; la confusión que puede descubrirse en ellas; la unción sacerdotal con que inserta el escritor algunos de los términos rituales de Platón; la presencia de ciertas frases característicamente neoplatónicas, como "el sendero celeste" y "el reino de los dioses", y, por último, la excesiva locuacidad de la conclusión, con su torpeza para llegar a un fin —todas estas cosas delatan retoques de la mano de Jámblico. A continuación siguen extractos de Platón.

III. *La filosofía del* Protréptico

El *Protréptico* no trata un problema único. Su importancia rebasa los límites de la filosofía especializada, pues reside en la universalidad de la cuestión que plantea sobre la conducta en la vida —la cuestión del sentido y la justificación de la filosofía y de su lugar dentro de la totalidad de la vida humana.[26] No es que fuese la filosofía de Platón lo primero que enfrentó a los hombres con esta cuestión; ésta retorna persistentemente en las leyendas sobre Tales, Anaxágoras, Pitágoras y Demócrito. Pero cada nueva generación de verdaderos estudiosos la revive y arguye apasionadamente sobre ella contra la masa de la huma-

26 Con respecto a la filosofía del *Protréptico* me encuentro en oposición no sólo al ensayo de conciliación de Bernays, sino también al punto de vista expuesto en el *Archiv für Geschichte der Philosophie* (vol. I, p. 493) por Diels, que en aquel tiempo quería eliminar las patentes huellas de platonismo en los fragmentos, explicándolas como simples ornamentos estilísticos. El verdadero estado de la cuestión lo sugirió Hirzel (*Hermes*, vol. X, p. 98). Sin embargo, fué demasiado tímido para oponerse al prejuicio reinante, como hubiera sido lo lógico; y Diels lo redujo al silencio. Desde entonces cambió Diels de ideas sobre el desarrollo intelectual de Aristóteles, como resulta claro de la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, vol. XLVII, p. 201, n. 4. Aquí reconoce que mi *Entstehungsgeschichte der Metaphysik* demuestra que Aristóteles tuvo un período platónico. Pero los escritos exotéricos son en parte anteriores aun a los pasajes más antiguos de los tratados, y su contenido constituye el estudio que precedió al platonismo críticamente revisado de aquellas obras.

nidad; pues en su forma más acabada nunca deja de ser "la vida teorética" un postulado del estudioso nato, que, aun cuando su exactitud se experimenta de nuevo una y otra vez, es probable que no se pueda lograr jamás que parezca justificado al sentido común de la generalidad. La vida teorética pide una fuerte y copiosa fe en el poder del conocimiento para elevar a sus héroes más alto de lo que en otra forma tienen los hombres el privilegio de alcanzar. Partiendo de esta fe, que es totalmente distinta del orgullo intelectual del pedante, está escrito el *Protréptico* de Aristóteles. La experiencia de que esta obra da testimonio no es la de ningún idilio vulgar de intelectual, sino la beatitud del hombre que aprendió a ver el mundo a través de los ojos de Platón. La obra viene a ser así un manifiesto en favor de la vida platónica y de la filosofía platónica como el medio para alcanzarla. Para nosotros tiene la ventaja de ser la confesión que esperábamos saliera de la propia boca de Aristóteles.

No es un accidente que un miembro de la joven generación de académicos emprendiese la justificación del ideal de la vida intelectual ante el mundo externo. Aquella generación había padecido el viejo conflicto entre la teoría y la práctica con renovada violencia. El propio Platón no negó jamás, ni siquiera en sus períodos más teoréticos, que había sido el discípulo de Sócrates, quien hace sus penosas preguntas a sus congéneres sobre el conflicto de la conciencia y de las necesidades de la vida. La filosofía de Platón tenía igualmente sus raíces en las necesidades del día y de la vida práctica; sólo su culminación, la aprehensión de las Formas, penetra en la región del puro conocimiento teorético. En sus manos se torna la exigencia socrática de que conozcamos la naturaleza de la virtud una doctrina de la primacía del intelecto creador que contempla al ser puro y reorganiza consecuentemente la vida. Platón discute el derecho de cualquier otro género de vida a este puesto. Ello no es un intento de probar al práctico incorregible que ciertas "dotes" para la teoría tienen alguna justificación para coexistir con otras actividades, ya que no causan ningún daño; es la audaz fe en que nada sino el conocimiento de la verdad más alta puede ser la base de una vida merecedora de su nombre. Platón jamás cedió en este punto, ni siquiera cuando abandonó los esfuerzos por reformar la realidad

y se consagró exclusivamente a la investigación; pero la joven generación se vió obligada a hacerse de nuevo la pregunta, justo porque no había experimentado jamás nada sino la vida teorética; y había de encontrar el valor de esta vida en el hombre interior, en la pura beatitud de la contemplación y en la unión del intelecto con lo eterno. Así, el ideal platónico, originalmente henchido de celo reformador, tomó un giro contemplativo y religioso.

Este exuberante ideal de contemplación sólo puede justificarse por medio de una concepción que implique la identidad del conocimiento teorético y la conducta práctica. Tal concepto es el de *phrónesis*.[27] La *phrónesis* es central en el *Protréptico*, que se ocupa de la posibilidad, el objeto, el uso, el desarrollo y la felicidad del conocimiento teorético. Puede interpretársela como la aprehensión creadora de la bondad pura por medio de la íntima intuición del alma, y al mismo tiempo como una aprehensión del ser puro, y también como la derivación de la actividad valiosa y del conocimiento verdadero de uno y el mismo fundamental poder del espíritu. La *phrónesis* es una de las "ideas innatas" del alma griega. Pasó por un largo desarrollo, pero ningún período la llevó más cerca de su plenitud que el que va de Sócrates a Aristóteles. En el *Protréptico* su significación es puramente platónica. Durante largo tiempo había estado dividida en dos sistemas, uno predominantemente práctico y económico, el otro moral y religioso. Esta división la hizo apta para ser el punto de cristalización del pensamiento de Sócrates. Luego la recogió Platón, quien subrayó fuertemente el elemento de conocimiento intelectual que había en ella, y examinó la naturaleza especial de este "conocimiento". Entonces se dió a sí misma por objeto la Forma o arquetipo, convirtiéndose en la intuición intelectual del bien y de la belleza en sí. La Forma se presentó por primera vez a Platón en conexión con los problemas de Sócrates, es decir, en la esfera ética; pero como ensanchó su imperio hasta convertirse finalmente en el principio general de todo ser, la

27 [Nota del traductor [inglés]. La palabra φρόνησις se traduce habitualmente por "sabiduría" en Platón. En la *Etica Nicomaquea*, de Aristóteles W. D. Ross la traduce por "sabiduría práctica". A veces la mejor traducción es "prudencia". El verbo correspondiente significa "pensar en".]

phrónesis recibió cada vez más contenido. Se tornó la ciencia eleática del ser. Se tornó el *Nus* anaxagórico. En una palabra, se tornó razón teorética pura, lo contrario de lo que había sido en la esfera práctica de Sócrates. En este punto dividió Platón su sistema en dialéctica, ética y física. Desde entonces hubo varias *phronéseis.* Frecuentemente no significaba el término más que "ciencia especial"; gimnástica y medicina y cualesquiera disciplinas eran *phronéseis.* Este desarrollo sólo puede entenderse por medio del de la filosofía de Platón en conjunto y su final división en tres filosofías. Al mismo tiempo se inició un desarrollo en la teoría de los primeros principios, en el curso del cual se volvió la Forma matemática, para terminar en una teología y en una monadología. En el *Protréptico* tiene la *phrónesis* casi exclusivamente esta significación. Es *Nus,* especulación metafísica, aquello que es realmente divino en nosotros, un poder totalmente distinto de las demás facultades del alma, como lo es en el *Timeo* y en el *Filebo,* en las *Leyes* y en el *Epinomis.*

Mientras el *Protréptico* entiende la *phrónesis* en el pleno sentido platónico, como equivalente del conocimiento filosófico en cuanto tal, cuando llegamos a la *Metafísica* nos encontramos con que ha desaparecido el concepto. También la *Etica Nicomaquea* ofrece un cuadro completamente distinto. En esta obra está rechazada definitivamente la *phrónesis* del *Protréptico.* En el libro sexto se dedica considerable espacio a la cuestión del puesto de la *phrónesis* entre las facultades intelectuales. Doquiera se lee entre líneas una intención polémica. Aristóteles reduce el término a su significación en el lenguaje usual, esto es, al sentido que tenía antes de Platón. Le despoja de todo su alcance teorético y diferencia tajantemente su esfera de la *sophía* y del *Nus.*[28] En el lenguaje vulgar es una facultad práctica que se ocupa en dos cosas, la elección de lo éticamente deseable y el prudente descubrimiento de lo ventajoso para uno mismo. Tal es la terminología posterior de Aristóteles. Se halla a la máxima distancia de la posición tomada en su primer período cuando concede la

[28] *Et. Nic.,* VI, 5 *ss.* El sentido del lenguaje usual se subraya en 1140ª 25 y 29; ᵇ 8, 10 y 11; y 1141ª 25, 27 y ᵇ 5. [Nota del traductor [inglés]. Σοφία es algo prácticamente idéntico a "sabiduría".]

phrónesis a los animales.[29] En relación a la ética significa ahora una disposición habitual del espíritu a deliberar prácticamente sobre cuanto concierne al bien y al mal humanos[30] (ἕξις πρακτική). Aristóteles insiste en que no es especulación, sino deliberación; en que no se refiere a lo universal, sino a los fluctuantes detalles de la vida; y en que, por consiguiente, no tiene por objeto las cosas más altas y más valiosas del universo, y de hecho no es en absoluto una ciencia.[31] Todo esto se reduce a la pública retractación de las ideas platónicas del *Protréptico*. Mientras que allí describía Aristóteles la metafísica como "la *phrónesis* del género de verdad que habían instaurado Anaxágoras y Parménides y sus seguidores", aquí declara expresamente que personas como Anaxágoras y Parménides no se llaman *phrónimoi,* sino *sophói,* justamente porque indagando las leyes eternas del universo, no buscan su propio provecho.[32]

Bajo este cambio de terminología yace un cambio en los principios fundamentales de la metafísica y la ética de Aristóteles. Para Sócrates significaba la *phrónesis* el poder ético de la razón, sentido modelado sobre el lenguaje ordinario al que Aristóteles devuelve sus derechos en la *Etica Nicomaquea*. Platón analizó la naturaleza de esta comprensión ética más exactamente, derivándola de la contemplación de las Normas eternas y en última instancia del Bien. Esto la cambió en la aprehensión científica de objetos independientes; pero Platón no carecía de justificación para conservar el nombre de *phrónesis,* en cuanto que el conocimiento del verdadero ser era de hecho un conocimiento de las puras Normas por respecto a las cuales debe ordenar el hombre su vida. En la contemplación de las Formas se amalgaman el ser y el valor, el conocimiento y la acción. Cuando se abandonó la teoría de las Formas, se separaron el ser y el valor, y la dialéctica perdió por ende su significación directa para la vida humana, que era para Platón un rasgo esencial de ella. La distinción entre metafísica y ética se hizo mucho más tajante que antes.[33] A quien mira hacia atrás desde este punto

29 *Et. Nic.,* VI, 7, 1141ª 27.

30 *Et. Nic.,* VI, 5, 1140ᵇ 4 y 20.

31 *Et. Nic.,* VI, 8, 1141ᵇ 9 y 14; 1141ª 21 y 33 *ss.;* 1142ª 24.

32 Frg. 52 (p. 59, l. 3, en Rose). *Et. Nic.,* VI, 7, 1141ᵇ 3–5.

33 Esto es cierto de todos los valores específicamente humanos, pero no

de vista le parece Platón un "intelectualista", por basar la acción ética exclusivamente en el conocimiento del ser. Aristóteles trazó una línea entre la una y el otro. Descubrió las raíces psicológicas de la acción y la valoración moral en el carácter (ἦθος), y desde entonces el examen del ἦθος ocupó el primer término en lo que se vino a llamar pensamiento *ético,* y suprimió la *phrónesis* trascendental. El resultado fué la fecunda distinción entre razón teorética y razón práctica, que hasta entonces habían estado confundidas en la *phrónesis.*

De este esbozo del desarrollo histórico se sigue necesariamente que en el *Protréptico* se basaba Aristóteles en una metafísica diferente. Fué el abandono de la teoría de las Ideas lo que le llevó a romper con la doctrina de la primacía de la *phrónesis* de Platón y con su deducción exclusivamente teorética de la vida ética. Por consiguiente, el *Protréptico,* que está aún completamente dominado por el concepto de la *phrónesis* en el viejo sentido, debía de estar basado en la metafísica ética de Platón, esto es, en la unidad del ser y el valor. Todas sus partes esenciales son de hecho platónicas, no sólo por el lenguaje, sino también por el contenido. En ninguna otra parte aprueba Aristóteles la división académica de la filosofía en diálectica, física y ética (excepto en los *Tópicos,* pero aquí es simplemente mencionada al pasar y los *Tópicos* son, cabe presumir, uno de sus primeros esfuerzos).[34] Es más, no hay hasta aquí huella alguna de lo que

del valor o bien absoluto. Aristóteles creía tanto como Platón que el ser y el valor en sentido absoluto coinciden en el concepto de Dios. En este respecto siguió siendo un platónico hasta el día de su muerte. El más alto ser es asimismo el más alto bien. En el punto en que está a mayor distancia de las cosas humanas la metafísica penetra en la ética, y la ética en la metafísica. La perspectiva, sin embargo, ha cambiado completamente. Sólo a larga distancia aparece el polo inmóvil, como un último faro sobre el horizonte de la existencia. La relación de la metafísica con las acciones particulares es demasiado débil para que se la llame *phrónesis.*

34 En el frg. 52 (p. 60, l. 17, en Rose), en el curso de una demostración de que podemos llegar a un verdadero conocimiento, distingue Aristóteles claramente el conocimiento *1)* "de lo justo y lo benéfico", *2)* de "la naturaleza" y *3)* "del resto de la verdad". Aristóteles no posee aún una expresión para denominar la "filosofía primera" (cf. p. 59, ll. 1—4, en Rose, donde el concepto de la misma está de nuevo ligado al conocimiento de lo justo y lo injusto y al conocimiento de la naturaleza, y de nuevo expresado por medio

encontramos en la *Etica,* la cimentación de la doctrina de la virtud por medio del análisis psicológico; en lugar de esto tenemos la doctrina arquitectónica de las cuatro virtudes de Platón.[35] Lo decisivo es, sin embargo, lo que el *Protréptico* dice sobre el método de la ética y la política.

Los adversarios de la filosofía son presentados describiendo la ética de acuerdo con la idea de ella que tenía Platón, como si lo exacto de esta idea fuese evidente de suyo. Es una ciencia de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo, semejante a la geometría y a las ciencias emparentadas con ésta.[36] Aristóteles llama aquí la atención sobre un punto que había suscitado evidentemente severas críticas, la idea de que la ética es una ciencia exacta. En otro lugar describe la política (que considera inseparable de la ética) como una ciencia que busca normas absolutas (ὅροι). A la política filosófica opone las "artes", que se sirven de un conocimiento simplemente de segunda mano. Ordinariamente, cuenta Aristóteles la política empírica como una de ellas, por estar sus decisiones basadas tan sólo en las analogías de la experiencia, y ser por ende incapaz de dar nacimiento jamás a una acción creadora. La política filosófica tiene por objeto "lo exacto en sí". Es una ciencia puramente teorética.[37]

Este ideal de exactitud matemática es opuesto a cuanto enseña Aristóteles en su *Etica* y *Política* sobre el método de estos estudios. En la *Etica Nicomaquea* se opone explícitamente a los que piden un método exacto, como incompatible con la naturaleza de la materia. En este respecto equipara la ética y la política

de una perífrasis). En todo caso, el término "dialéctica" de Platón no le parece ser bastante característico; no alcanza a distinguir la ontología de la ética y la política, ni encierra referencia alguna a un objeto. Por esta última razón lo limita Aristóteles a la lógica formal, que carece de todo objeto. En armonía con la división tripartita de la filosofía está la prueba *1)* sobre la sustancia (p. 60, l. 21–p. 61, l. 1, en Rose), *2)* sobre las virtudes del alma (p. 61, ll. 2–8, en Rose) y *3)* sobre la naturaleza (p. 61, ll. 8–17, en Rose). En los *Tóp.,* I, 14, 105 b 20 *ss.,* distingue Aristóteles entre premisas éticas, físicas y lógicas; aquí de nuevo se evita "dialécticas"; cf. Jenócrates, frg. 1 (Heinze).

[35] Sobre las cuatro virtudes platónicas ver frg. 52 (p. 62, l. 1, en Rose) y frg. 58 (p. 68, ll. 6–9).

[36] Frg. 52 (p. 58, l. 23, en Rose).

[37] Jámbl., *Protr.,* p. 55, ll. 1 y 6 *ss.,* en Pistelli.

a la retórica más bien que a la matemática.[38] Las proposiciones de ambos estudios son simplemente típicas, nunca universales; sus inferencias tienen en el mejor de los casos el valor de una regla general, pero no sin excepción. Contra el ideal metodológico que había sostenido en el *Protréptico* replica Aristóteles aquí que cuanto más generales son las proposiciones éticas, tanto más vacías e ineficaces son también.[39] Virtualmente, cada palabra sobre esta materia contenida en la *Etica Nicomaquea* está escrita con una intención polémica, y debemos aprender a leerlas teniéndolo presente así. En el *Protréptico* se decía que el político filósofo se distinguía del vulgo de los políticos por la exactitud de su conocimiento de las normas; el primero contempla las cosas en sí mismas y no queda contento con sus abigarradas reproducciones en la realidad empírica. Hay una deliberada reminiscencia de este pasaje, casi con las mismas palabras, en la *Etica Nicomaquea,* pero aquí está la idea vuelta en la exactamente contraria. Leemos que se debe distinguir entre la manera de medir un ángulo recto que tiene un geómetra y la que tiene un carpintero (esto es, un empírico). El primero contempla la verdad misma; el último penetra en la naturaleza de la rectangularidad sólo hasta donde le es necesario para sus propósitos prácticos. ¡Y es con el último, no con el geómetra, con quien Aristóteles compara la ciencia ética o política! El ideal de Platón, de una ética que procediese *more geometrico,* está rechazado aquí con toda energía, mientras que en el *Protréptico* conserva todavía un imperio no discutido; [40] y cuando Aristóteles insiste aquí en que para el político, y hasta para el estudiante que asiste a lecciones

[38] *Et. Nic.,* I, 1, 1094[b] 11—27; I, 13, 1102[a] 23.

[39] *Et. Nic.,* II, 7, 1107[a] 29.

[40] *Et. Nic.,* I, 7, 1098[a] 26: "Y también debemos recordar lo que se dijo antes, y no buscar precisión en todas las cosas igualmente, sino en cada clase de cosas aquella precisión que armoniza con la materia, y no más que la que sea propia de la indagación. Pues un carpintero y un geómetra estudian el ángulo recto de diferente manera; el primero lo hace en la medida que el ángulo recto es útil para su trabajo, mientras que el último indaga lo que es o qué clase de cosa es, pues es un contemplador de la verdad. Debemos, pues, obrar de la misma manera también en todas las demás materias, de suerte que no quede nuestra principal tarea subordinada a las cuestiones menores." Cf. Jámbl., *Protr.,* p. 55, ll. 1—14, en Pistelli.

de ética, es la experiencia práctica mucho más importante que la erudición teorética, también esto es polémica contra su propio y primer punto de vista platónico.[41] De origen tardío es de nuevo la declaración de que la filosofía no es necesaria para un rey, sino más bien un obstáculo; el rey debe, sin embargo, dar oído a los consejeros verdaderamente filosóficos. Esto parece provenir de una obra dirigida a Alejandro y referirse a una situación especial que puede datarse durante la expedición de Asia.[42] Entre los días de la epístola a Temisón, que invitaba a éste a practicar una política teorética basada en las Formas, y los días en que Aristóteles escribió este consejo, había ocurrido un cambio en lo fundamental de su pensamiento.

El ideal de la ética geométrica sólo podía haberse concebido sobre la última teoría de las Ideas. Para Platón era el conocimiento medición. Por una ciencia exacta entendía aquella que mide cosas de acuerdo con una medida absoluta y completamente determinada. De donde el que lo indeterminado (ἄπειρον), lo múltiple del mundo sensible, no sea objeto jamás de pura ciencia. El *Filebo* muestra cómo en su senectud trataba Platón de hacer de la ética una ciencia exacta, según el modelo matemático, por medio de los principios de límite (πέρας) y de medida (μέτρον). En dicho diálogo reaparece constantemente la idea de medición; es el signo del estadio matemático de la teoría de las Ideas. Puesto que todo lo que es bueno es mensurable y determinado, mientras que todo lo que es malo es inmensurable e indeterminado, así en el cosmos como en el alma, la política y la ética últimas de Platón no son realmente nada más que una ciencia teorética de la medida y la norma. En el segundo libro de su perdido *Político* escribía Aristóteles: "el bien es la medida más exacta".[43] El platónico Siriano cita estas palabras en contra de su autor, y concluye de ellas que Aristóteles había entendido la doctrina de Platón mejor en otros tiempos. Aristóteles pensaba exactamente la misma cosa en el *Protréptico,* cuando pedía exactitud y describía la política como una ciencia de puras nor-

[41] *Et. Nic.,* X, 10, 1181a y 10; I, 13, 1102a 19 *ss.*

[42] Frg. 647.

[43] Frg. 79. Las observaciones de Siriano sobre esta afirmación, que no reproduce Rose, son importantes por mostrar que era plenamente consciente de la contradicción entre ella y la idea posterior de Aristóteles.

mas. Esta es la filosofía del *Filebo*, que da el primer lugar en la tabla de los bienes a la medida (μέτρον), el segundo a lo mensurable (σύμμετρον), y el tercero a la razón que aprehende la medida *(phrónesis)*.[44] En la *República* era la Forma del Bien el fundamento del ser y de la cognoscibilidad del mundo real entero. Según el *Filebo* y el *Político* de Aristóteles, es la razón de ello el ser la medida más alta y universal, la unidad absoluta que hace el mundo de las Formas determinado, "simétrico" y por ende real, bueno y cognoscible. Todo lo que es indeterminado queda excluído de ella. No necesitamos indagar aquí qué parte de la idea posterior de Platón, de que las Formas son números, debe jugar en esta doctrina. Aristóteles menciona frecuentemente la idea en el *Protréptico*. Su ética posterior es una deliberada oposición a la idea defendida allí y en el *Político;* según esta ética posterior no hay normas universales, ni medida alguna, excepto la medida individualmente viva de la persona ética autónoma, y la *phrónesis* no se refiere a lo universal, sino a lo particular.[45]

[44] *Fil.*, 66 A.

[45] "El hombre bueno juzga de cada clase de cosas rectamente y en cada una se le hace patente la verdad... Y quizás *el hombre bueno* difiere de los demás principalmente por ver la verdad en cada clase de cosas, *siendo por decirlo así una norma y medida de ellas", Et. Nic.*, III, 6, 1113ª 29 *ss.* "El hombre educado y refinado, por consiguiente, *siendo, digámoslo así, una ley para sí mismo"*, IV, 14, 1128ª 31. "Si la virtud y el hombre bueno como tal son la medida de cada cosa, aquéllos serán también placeres que le parezcan serlo y aquellas cosas placenteras que él goce", X, 5, 1176ª 18. Digamos de paso que estas notables afirmaciones prueban una vez más, sólo con que las miremos a la luz del *Protréptico*, que las investigaciones éticas de Aristóteles estaban en su origen enteramente dominadas por el problema platónico de la mensurabilidad y la medida de los fenómenos morales; el cambio consiste simplemente en rechazar las normas universales y no reconocer más medida que la conciencia autónoma de la persona éticamente educada ("el hombre bueno"), medida que no puede reclamar ninguna "exactitud" en el sentido epistemológico. Así Aristóteles remite a cada hombre a sí mismo, y reconoce la inagotable variedad de las condiciones de la acción moral individual, sin minar la inviolabilidad de la norma interna. El famoso concepto de la virtud como un medio entre exceso y defecto está tratado también como un problema de medición de cantidades continuas (II, 5, 1106ª 26); y es esta manera de tratarlo lo que da sentido al método empleado, hecho que es por lo gene-

"El bien es la medida más exacta" significa exactamente lo mismo que el apotegma de Platón en las *Leyes,* "Dios es la medida de todas las cosas". Este ataque directo a la afirmación de Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas, tendía a poner a la norma absoluta en el trono del universo.[46] Dios es el bien en sí, la pura mónada, la medida de las medidas. Así, la política y la ética se tornan teología y ocupan su puesto a la cabeza de la filosofía teorética; lo que es y lo que debe ser son idénticos en su sentido absoluto; y la acción humana se realiza en referencia inmediata al más alto valor y sentido del mundo. De acuerdo con sus propios principios niega la *Etica Nicomaquea* que la política ocupe esta posición directiva; la política no puede ser la más alta sabiduría en mayor medida de aquella en que los fines de la vida humana pueden aspirar al bien supremo, avizorado solamente por el sabio en su intuición de la divinidad.[47]

La idea del *Filebo,* de que la filosofía debe convertirse en una ciencia exacta y matemática[48] no influyó en el *Protréptico* simplemente con respecto a la naturaleza de la ética y la política. Es también la oculta razón de lo que allí se dice de la relación entre la ciencia empírica y pura. La última doctrina de Platón tomó de la matemática no sólo el concepto de medida y el ideal de la exactitud, sino también el problema de trazar la línea entre la ciencia pura y aplicada. En el *Protréptico* se presenta a los adversarios de la pura filosofía y de la ciencia como juntando la geometría y la agrimensura, la teoría de la armonía y la música, la astronomía y el conocimiento del cielo y del tiempo que tiene el marino, a fin de probar que la teoría es realmente una rémora en todos los sectores de la actividad práctica, porque desvía al estudioso de adquirir práctica y llega con frecuencia a menoscabar la seguridad de su instinto natural.[49] Nos gustaría saber

ial completamente mal entendido, debido a que todo el mundo ignora las realidades históricas de que surgió el problema de Aristóteles.

46 Platón, *Leyes,* IV, 716 C: "Dios debe ser para nosotros la medida de todas las cosas, y no el hombre, como dicen comúnmente."

47 *Et. Nic.,* VI, 7, 1141ª 20 *ss.*

48 Sobre la exactitud (ἀκρίβεια) como la señal del carácter científico de una disciplina ver *Fil.,* 56 B—C, 57 C—E, 58 C, 59 A, 59 D, etc.

49 Frg. 52 (p. 59, ll. 18 *ss.,* en Rose).

cómo replicaba Aristóteles a estas críticas, pero por desgracia se ha perdido su respuesta. La idea de juntar pares de ciencias puras y empíricas no la habían inventado sus adversarios; se había servido primero de ella Platón. El *Filebo* distingue una aritmética de los filósofos de la aritmética del vulgo;[50] es ciencia en mayor o menor grado según que las unidades con que opera son iguales o desiguales. Análogamente hay dos "artes" de calcular y dos de medir; de hecho, hay varias "artes" donde existe una pareja semejante de gemelos, sin que se les distinga por el nombre.[51] Aquellas en las que se ocupan los verdaderos filósofos son incomparablemente superiores a las demás, debido a su exactitud y verdad en materia de número y medida. Cabe presumir que la respuesta de Aristóteles a los empiristas fuera similar a la de Platón en el *Filebo:* no importa qué "arte" sea más útil ni cuál de mayor aplicación, sino cuál apunta al mayor rigor, claridad y verdad. "Una pequeña mancha de blanco puro es más blanca y más bella y más verdadera que una gran extensión de blanco mezclado de otro color", y el amante de los colores puros preferirá, por tanto, la primera incondicionalmente.[52] Esta idea de que el conocimiento debe convertirse en exacto, aun cuando por ello se torne inútil, es también la convicción del *Protréptico.* Surge la actitud artística frente a la matemática que es característica de la última teoría de las Ideas de Platón; y sin esta sensibilidad artística para el método es Aristóteles incomprensible.

El *Protréptico* da una clara expresión no sólo a las consecuencias de la teoría de las Formas, sino también a su contenido real.[53] Exactamente como en las artes y técnicas los mejores útiles con que el hombre mide y comprueba lo recto o lo liso de las cosas perceptibles están copiados de la naturaleza, así también tiene el político, según Aristóteles, normas definidas (ὅροι) que recibe "de la naturaleza *misma* y de la verdad", y por respeto a las cuales juzga lo que es justo, noble, bueno y prove-

[50] *Fil.,* 56 D.

[51] *Fil.,* 57 D. Cf. *Epin.,* 990 A, donde se pone en contraste al astrónomo matemático con el empírico y el hombre que conoce el tiempo.

[52] *Fil.,* 35 A.

[53] Jámbl., *Protr.,* p. 54, l. 22—p. 55, l. 14 (no lo incluye Rose).

choso. Exactamente como los útiles tomados de la naturaleza son superiores a todos los demás, así es la mejor ley la que más concuerda con la naturaleza. Es imposible, sin embargo, conocer esta ley sin aprender primero a conocer el ser y la verdad por medio de la filosofía. Ni los útiles de las otras artes, ni sus más rigurosos cálculos se derivan directamente de los más altos principios (οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων); proceden de fuentes de segunda mano, tercera, o más lejana todavía, y sus reglas son el fruto de la simple experiencia. Tan sólo la imitación (μίμησις) del filósofo se ejerce directamente sobre lo exacto *en sí* (ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν); pues el filósofo es un contemplador de las cosas en sí y no de imitaciones (αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων).

Tanto el lenguaje como el contenido filosófico de este pasaje son Platón puro, hecho que ya se había notado en los días en que era inconcebible la idea de que Aristóteles había tenido un período platónico.[54]

Mientras se lo consideró aisladamente, pudo parecer una explicación suficiente decir que era una imitación del estilo de Platón, y que la propia opinión del discípulo yacía discreta y cautelosamente oculta bajo esta imitación; pero el sentido de estas palabras sólo puede entenderse efectivamente dentro de su conexión orgánica con la filosofía del *Protréptico,* y esta última requiere la metafísica dualista de las Formas como la base teorética de las doctrinas antes expuestas sobre los valores. Las "primeras cosas" de que aquí se habla no son las mismas que las de la *Metafísica* y los *Analíticos* de Aristóteles. Verdad es que en la *Metafísica* leemos exactamente como aquí que el filósofo aprehende los más altos principios, las cosas que son más universales (πρῶτα);[55] y hemos mostrado que sus dos primeros capítulos están en estrecha dependencia del *Protréptico* de

[54] En *Hermes,* x, 99, comparaba Hirzel justamente este fragmento, donde se llama al gobernante y al político al estudio de la filosofía, con la petición platónica de que los reyes filosofen o sólo los filósofos sean reyes. Hirzel dice también que el capítulo X de Jámblico no pertenece al *Protréptico,* sino a algún escrito puramente político del primer período de Aristóteles; pero ya hemos mostrado cómo esto es un error.

[55] *Metaf.,* A 2, 982a 25.

un cabo a otro; pero esto se limita a hacer más significativo el hecho de que Aristóteles evita aquí deliberadamente la expresión platónica "las primeras cosas en sí" (αὐτὰ τὰ πρῶτα), eliminando el "en sí" (αὐτά), es decir, eliminando justamente aquel término que hace de la expresión "primeras cosas" en el *Protréptico* una reliquia de terminología específicamente platónica. Pero prescindiendo aún de esto, la expresión "primeras cosas" no puede aludir aquí al universal abstracto en el sentido posterior de Aristóteles, porque lo universal abstracto no se pone en contraste con "imitaciones" (μιμήματα) de ninguna especie. "Imitaciones" es de nuevo un término específicamente platónico, que no puede usarse con sentido independientemente de la doctrina de que las Formas son arquetipos (παραδείγματα) de que participan las cosas sensibles. Suponer que un lógico tan agudo y un estilista como Aristóteles pudiera emplear "imitación" simplemente en el sentido atrofiado de "cosas perceptibles" es sencillamente imposible.[56]

[56] La expresión "imitación" tiende a subrayar la mayor realidad del arquetipo. Por ende no puede seguir usándose desde el instante en que cesan las Formas de ser sustancias para volverse simplemente los más altos universales. Menos posible sería aún decir que bajo el punto de vista de Aristóteles son las cosas particulares de la naturaleza visible, compuestas de materia y forma, "imitaciones" de las entelequias o formas que son activas en ellas. "Imitaciones" presupone la trascendencia platónica, la "separación" del arquetipo y la copia. La cuestión la resuelve el hecho de que Aristóteles sigue usando el término técnico de Platón cuando critica las Formas en sus obras posteriores; con frecuencia las llama simplemente "en sís" (αὐτά), sin otros términos acompañantes, exactamente como hace aquí cuando dice "pues es un contemplador de *en sís* y no de *imitaciones* (αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων, Jámbl., p. 55, l. 13). Aquí el pronombre no se refiere a nada que vaya antes; está usado absolutamente. Esta manera de escribir no es clara a menos que se ponga en contraste las Formas con los correspondientes fenómenos sensibles o copias, y de aquí que sólo la encontremos cuando es así. Cf. *Metaf.*, 991ª 5, "en sí y en lo particular" (ἐπί τ'αὐτῆς καὶ τῆς τινός); ª 30, "no sólo de las cosas sensibles, sino también de las en sí" (οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν...ἀλλὰ καὶ αὐτῶν); ᵇ 30, "entre las cosas de aquí y las en sí" (μεταξὺ τῶν δεῦρό τ' ἔσται καὶ αὐτῶν); 997ᵇ 14, "además de las en sí y las sensibles" (παρ' αὐτὰς καὶ τὰς αἰσθητάς); ᵇ 24, "entre las en sí y las perecederas" (μεταξὺ αὐτῶν τε καὶ τῶν φθαρτῶν). Este peculiar uso de la terminología de Platón ha escapado evidentemente a la atención de los investigadores.

Semejante medio de salir de las dificultades que embarazan toda interpretación aristotélica del pasaje sería desesperado, y aún hay otro hecho que lo hace imposible. Las mentadas expresiones platónicas se equiparan con la frase "la naturaleza en sí y la verdad". Ahora bien, éste no puede ser el concepto aristotélico de naturaleza. En primer lugar no resultaría justificada la adición del "en sí". En segundo término, ésta naturaleza es la fuente de normas absolutas y exactas para la política y la ética, lo que no es de Aristóteles.[57] Por último, Aristóteles no podía decir que el filósofo que investiga la naturaleza investiga "las primeras cosas en sí", mientras que las demás artes, cuyos instrumentos y reglas se obtienen igualmente de la naturaleza visible, tan sólo se ocupan con copias de segunda mano, tercera o más lejana todavía; pues si uno y otras tienen por objeto de su imitación la naturaleza en el mismo sentido, ¿qué es lo que distingue la filosofía de las demás artes en este respecto?

Esta comparación entre la filosofía, que contempla las cosas en sí, y las artes, que se limitan a imitar copias de copias, nos lleva un poco más lejos. Procede de la exposición de la teoría de las Formas en el libro décimo de la *República*.[58] El *tertium comparationis* es el hecho de que unas y otras tienen su arquetipo en algo objetivo y externo a ellas, en lo que leen, por decirlo así, la ley de su objeto. Para las artes y técnicas es el arquetipo la naturaleza perceptible. Para los filósofos es la naturaleza misma, que sólo puede aprehenderse por medio del pensamiento puro. Esta naturaleza es el ser real y puede describirse, por tanto, como "las primeras cosas en sí" (αὐτὰ τὰ πρῶτα). [59] Se sigue que estas "primeras cosas" no pueden ser en modo alguno los

[57] El *Político* de Platón, 297 C y 300 C *ss.*, es el origen de la aplicación de los términos "imitación" y "copias de la verdad" a una política que procede según modelos terrenos y de acuerdo con leyes y constituciones escritas, pero no es creadora por no estar basada en la norma eterna. En dicho diálogo se encuentra frecuentemente, como también la comparación del verdadero político con un timonel (cf. 297 E). El problema mismo viene también del propio lugar. En 308 C se llama a la política ideal de Platón "la forma verdadera y natural de la política".

[58] Platón, *Rep.*, X, 599 A, 600 E, 602 C, 603 A, 605 B.

[59] Platón, *Parm.*, 132 D: "Las Ideas son, por decirlo así, modelos fijados en la naturaleza." La ecuación de naturaleza, ser y verdad es platónica.

más altos universales, porque mientras que su identificación con "la naturaleza en sí" les da una realidad objetiva, Aristóteles negó en su madurez que los universales poseyeran tal realidad. La única inferencia posible de estos hechos es la de que en este pasaje se consideran aún los más altos universales y las cosas más "exactas" como idénticos con lo esencialmente real —y esto sólo es cierto de la Idea platónica.

Sólo de la Idea se podía decir que es la naturaleza misma, la divina, la constante, la perdurable y eterna, de cuya vista vive el político filosófico y a la cual amarra su nave como un buen timonel.[60]

La principal función de las Formas en el *Protréptico* es servir de apoyo a su teoría del conocimiento suministrando un objeto exacto al conocimiento puro, y en segundo término suministrar normas éticas. Esta es la dirección en que el desarrollo intelectual de Platón acabó por llevar a éste, y Aristóteles le sigue. Ello conduce a dar mucho mayor importancia al método y a la supresión tácita, si no a la negación expresa, del carácter existencial de las Formas. La prueba misma de que poseen en efecto una existencia real se hace ahora descansar principalmente en las exigencias y los supuestos del conocimiento conceptual. Si los únicos objetos reales fuesen los fenómenos sensibles, el pensamiento conceptual, que es el único exacto, no tendría objeto real; y en este caso no habría conocimiento en absoluto, de acuerdo con la manera de ver de la época. La idea de que el conocimiento puro es exacto viene a ser realmente así el punto cardinal del pensamiento de Platón en su último período. La Forma es el objeto puro revelado por el pensamiento exacto. Este era uno de los principales argumentos de la Academia. Aristóteles lo reproducía en su obra perdida *De las Formas,* y Alejandro de Afrodisias nos lo conservó tomándolo de ella.[61] El argumento explica por qué el *Protréptico* llama a las Formas "lo exacto en sí". Incluso reaparece el término técnico usado en la prueba académica, a saber, "lo absolutamente determinado" (τὰ ὡρισμένα).[62] En posteriores

60 Jámbl., *Protr.*, p. 55, ll. 21 *ss.*

61 Frg. 187.

62 Frg. 52 (p. 60, l. 21, en Rose). Cf. *De las Formas,* frg. 187 (p. 149, l. 22, en Rose).

días fué uno de los más difíciles problemas de Aristóteles el decidir si podemos tener un conocimiento científico de lo suprasensible; si no existen las Formas de Platón, no está claro cómo puedan captarse por medio de conceptos generales las esencias de las cosas. El *Protréptico,* por otra parte, arguye con notable precisión, y evidentemente partiendo de supuestos por completo distintos, que es posible tener una ciencia de lo justo y lo bueno, de la naturaleza y del "resto de la verdad" (esto es, lo "realmente real", ὄντως ὄν). Para su autor, lo que es primero en el orden del ser coincide con lo que es más cognoscible; y esto último, llamado también lo determinado y lo ordenado, coincide con el bien y la causa.[63] Es verdad que expresiones como "anterior por naturaleza" y "anterior por respecto a nosotros", y "primeras cosas" en el sentido de "razones últimas", se encuentran por doquiera también en la filosofía de Aristóteles. Pero no cabe duda de que surgieron originalmente de los argumentos de Platón en favor de las Formas. Consuenan perfectamente con ellos y deben de haberse inventado primeramente para ellos. Su sentido sólo es claro mientras se les aplica a una realidad trascendental como aquella en que creía Platón, tornándose ambiguos cuando se les refiere a la esencia inmanente. De aquí que Aristóteles se vea obligado a matizar su sentir añadiendo determinaciones (tales como "por naturaleza" y "por respecto a nosotros"). No pueden usarse absolutamente, como en el *Protréptico,* a menos que la verdad, el ser y el valor coincidan en el más perfecto objeto de conocimiento (como lo hacen en la teoría de las Formas). La amalgama de ética y ontología, que también se encuentra en el argumento, sólo es explicable a base del supuesto de que las palabras "anterior" y "bien" se refieren a las formas.

La prueba final la da la idea aceptada en el *Protréptico* de los elementos (στοιχεῖα) de la realidad, idea que la *Metafísica* impugna en detalle.[64] En la primera obra escribe Aristóteles como sigue: "lo anterior es causa en mayor grado que lo posterior, pues cuando se destruye quedan destruídas con ello las cosas que reciben de ello su sustancia (τὴν οὐσίαν), las líneas con los nú-

[63] Frg. 52 (p. 60, ll. 17 *ss.*, en Rose).

[64] Frg. 52 (p. 60, l. 26, en Rose), cf.° *Metaf.*, Δ 8, 1017b 18; N 3, 1090b 5.

meros, las superficies con las líneas y los volúmenes con las superficies". La *Metafísica,* por su parte, niega toda sustancialidad a los objetos de la matemática, números, puntos, líneas, superficies y volúmenes, al mismo tiempo que dice que los platónicos sostenían esta manera de ver. Leemos allí: "Llamamos sustancia (οὐσία) aquello... también cuya destrucción acarrea la del todo, como queda destruído el cuerpo con la destrucción de la superficie, según dicen algunos, y la superficie, con la destrucción de la línea; y en general piensan algunos que el número es de esta naturaleza". En las partes más antiguas de la *Metafísica* está la crítica del platonismo dirigida principalmente contra esto, la forma final de la teoría de las Ideas, según la cual las Ideas, o tienen a su lado objetos matemáticos existentes como sustancias, o son realmente números ellas mismas. Aristóteles llama a éste "un argumento notoriamente débil". Esto se limita a hacer tanto más significativo el hecho de haber mantenido anteriormente él mismo la doctrina que ataca aquí. Esta se mantiene en pie o sucumbe juntamente con la idea platónica de sustancia y con la doctrina de que las ideas y los objetos de la matemática poseen una realidad trascendental.

Aristóteles deja ver que había en la Academia una controversia sobre los elementos de la realidad. "Es imposible conocer algo más hasta que conozcamos las causas y principios de las cosas, si son el fuego o el aire [esto es, los elementos de los físicos], o el número o algunas otras naturalezas [φύσεις, esto es, las Ideas]." [65] El propio Platón hace insinuaciones semejantes en sus últimos diálogos, sin levantar realmente el velo. En el *Filebo* habla abiertamente del "gran ardor" (πολλὴ σπουδή) que reinaba en torno a la teoría de las Formas y la "controversia sobre la división" (μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις) en conexión con ellas.[66] Aristóteles tomó una viva parte en estas discusiones, lo que se limita a hacer más notable el hecho de que en el *Protréptico* subordine su opinión personal a la doctrina académica prevaleciente. Dos conclusiones pueden sacarse con certeza. Primera, ni siquiera en aquellos tempranos días mantuvo la teoría de las Formas como un dogma estático; era un partidario de ella, pero hablaba de

[65] Frg. 52 (p. 61, l. 13, en Rose). [66] *Fil.,* 15 A. Cf. *Parm.,* 130 B *ss.*

ella con plena conciencia de sus dificultades. Estas dificultades, sin embargo —y ésta es la segunda conclusión—, no le parecían aún suficientemente fundamentales para permitirle resueltamente refutar la doctrina de Platón, como hizo en su obra *De la Filosofía* y en la *Metafísica* poco después del 348. Y así quizá podamos decir que ni en el *Protréptico,* ni en los últimos diálogos de Platón, revela totalmente el autorretrato literario de la Academia el verdadero estado de sus discusiones esotéricas. Es significativo que lo más interesante de las primeras obras de Aristóteles y de los últimos diálogos de su maestro sea con frecuencia precisamente lo que no dicen.

Ello da más valor a esta confesión del representante de la generación joven, como un dato más que añadir a lo que del espíritu de la Academia pone Platón en sus escritos. Por ello averiguamos lo que le parecía esencial en la obra de la Academia.

Cuando menciona con entusiasmo el rápido avance (ἐπίδοσις) reciente de la filosofía por el camino de la ciencia exacta, nos sentimos directamente transportados en pleno centro de la comunidad de estudiosos fundada por Platón. Los miembros de la Academia sentían que navegaban en plena corriente del progreso, una corriente en comparación con la cual eran las otras "artes" agua estancada. Aristóteles habla del vivo paso del movimiento y cree que la plenitud cabal del conocimiento está al alcance de la mano. Participa de la confianza que sacaba su generación de la convicción de poseer potencia creadora y de haber hecho progresos sin ejemplo. Aquellos hombres creían que la genuina investigación puede hacer felices a los hombres, y esta fe no brotaba de argumentos artificiales, sino de una verdadera buena fortuna y de una experiencia intensificada; si esto fué verdad alguna vez, lo fué entonces. Los extraños pueden pensar que se trate de una obra ingrata, exclama Aristóteles, pero quien la ha probado una vez, jamás quedará saciado de ella.[67] Es la única forma de la actividad humana que no está limitada a tiempo, lugar ni instrumento alguno. Ni pide que la aliente un lucro externo. Quien la posee es poseído por ella; en consecuen-

[67] Frg. 52 (p. 62, l. 20, en Rose).

cia, no conoce nada más placentero que estar sentado dedicado a ella (προσεδρεία). Fué aquel círculo de estudiosos lo que hizo nacer el ideal de "la vida teorética" de Aristóteles —es decir, no el animado gimnasio del *Lisis* o del *Cármides,* sino la cabaña (καλύβη) del jardín cerrado de la Academia. La paz reinante en él es el verdadero original de las islas de los bienaventurados del *Protréptico,* ese país de ensueño del trascender filosófico.[68] El nuevo tipo de filósofo no se modela sobre Sócrates, sino sobre Pitágoras, Anaxágoras o Parménides. El *Protréptico* nombra a estos tres como fundadores.

Este cambio es lo bastante importante para detener nuestra atención un poco más. Este parece haber sido el momento en que la Academia planteó por primera vez el problema del Sócrates histórico y el platónico, debido a que los miembros se tornaban cada vez más conscientes de la distancia que los separaba del tipo socrático. En sus primeros ensayos para distinguir la participación de Sócrates de la de Platón, negaron naturalmente al Sócrates histórico casi cuanto de conocimiento filosófico se le atribuye en los diálogos de Platón. Más tarde siguió a este radicalismo una reacción, de suerte que Aristóteles llegó al siguiente resultado: "dos cosas deben atribuirse en justicia a Sócrates, los raciocinios inductivos y la definición universal."[69] En todo caso no hay conexión entre Sócrates y la filosofía teorética del *Protréptico.* En esta obra se caracteriza la metafísica, que aún

[68] Frg. 58 (p. 68, l. 3 y p. 69, l. 1, en Rose). El modelo literario de ella era Platón, *Gorg.,* 526 c. y *Rep.,* VII, 540 B. Los platónicos refieren estos dos pasajes a la vida en la Academia. El *Epinomis,* 992 B, reproduce la misma idea.

[69] *Metaf.,* M 4, 1078b 27. Esta cautelosa fórmula me parece seguir siendo el más exacto resumen de los hechos históricos. Maier *(Sokrates,* Tubinga, 1913, pp. 77 *ss.)* tenía sin duda razón al negar que Sócrates tuviera una *teoría* lógica de lo universal y la inducción; es harto tiempo de que dejemos de llamar a Sócrates el primer lógico, apoyándonos en la afirmación de Aristóteles. Pero las literales palabras de éste no prestan base alguna a semejante manera de ver; Aristóteles se limita a enumerar las operaciones lógicas que *practicaba* Sócrates. Considera a Sócrates, sin embargo, desde su propio *punto de vista.* Su propósito no es en lo más mínimo el de hacer "un retrato del hombre", sino el de descubrir en él, como en Demócrito y los pitagóricos, los primitivos orígenes del método lógico (cf. 1078 b 20).

no ha recibido el nombre de "filosofía primera", como una "especulación del tipo introducido por Anaxágoras y Parménides", y se considera que el antepasado de la filosofía de Platón es Pitágoras.[70] Hasta en el libro primero de la *Metafísica* sigue Aristóteles sosteniendo que la doctrina de Platón era esencialmente pitagórica por su origen, aunque había añadido "algunas peculiaridades por su propia cuenta".[71] Esta manera de ver, que tiene que haber asombrado frecuentemente al lector, no tiene la intención de empequeñecer a Platón. Era la manera de ver oficial de la Academia, y Aristóteles seguía manteniéndola al escribir las palabras citadas por el 348/7. El Sócrates platónico había sido el resultado del deseo de crear y modelar del artista; el culto de la Academia por Pitágoras, uno de los ejemplos más notables de autosugestión religiosa que haya habido jamás, fué una proyección de la Academia misma y de su metafísica de los números en la personalidad medio mítica de Pitágoras, a quien veneraban los platónicos como el fundador de "la vida teorética", y a quien pronto atribuyeron libremente las ideas de su propio tiempo y escuela.

El cuento sobre Pitágoras en el *Protréptico,* con todo y carecer de importancia, nos permite ver con nuestros propios ojos cómo se desarrolló la invención de anécdotas hasta llegar a tener su fatal influencia sobre la historia de la filosofía griega. Le preguntan a Pitágoras cuál es la finalidad de la vida humana. Responde que "contemplar los cielos".[72] En respuesta a una segunda pregunta, se caracteriza a sí mismo como un contemplador (θεωρός) de esta índole. Comparemos con este cuento la clásica historia del origen de la palabra "filósofo" en las *Cuestiones Tusculanas* de Cicerón, la cual procede de Heráclides de Ponto, un compañero de estudios de Aristóteles.[73] De nuevo aquí se interroga a Pitágoras. Este se llama a sí mismo un filósofo, y para explicar este nombre nuevo hace la siguiente narración. Compara la vida humana con las grandes fiestas de Olimpia, a las que acude todo el mundo formando una abigarrada multitud.

70 Jámbl., *Protr.,* p. 51, ll. 8 y 11; frg. 52 (p. 59, l. 4, en Rose).

71 *Metaf.,* A 6, 987ª 30.

72 Jámbl., *Protr.,* p. 51, l. 8. La frase de Anaxágoras en la línea 13 es una variante de ésta.

73 Cic., *Tusc.,* V, 3, 8.

Algunos están allí para hacer negocios en la feria y divertirse; otros desean ganar la corona en el certamen; otros son simplemente espectadores. Estos últimos son los filósofos, de los cuales no hay sino pocos. Tras la lectura del *Protréptico* se reconoce en los primeros dos grupos a los representantes del placer y la virtud, esto es, de las vidas "apoláustica" y "práctica". El filósofo vive exclusivamente para la teoría, para la pura *phrónesis.* A pesar de sonar atractivamente, ni constituye esta historia una unidad, ni es original. Heráclides, el más fielmente pitagórico de todos los platónicos, se sintió evidentemente estimulado por el *Protréptico.* Entonces proyecta la distinción de las tres vidas en el oscuro pasado. El meollo del cuento está en la palabra "teoría", que sugiere inevitablemente una doble significación. Ya el *Protréptico* había trazado el paralelo entre la contemplación de la realidad por el filósofo y el sagrado espectáculo de Olimpia, y lo había hecho así en un pasaje cercano al que da las respuestas de Pitágoras.[74] Heráclides combinó simplemente estos dos elementos en una historieta, que embelleció ligeramente. Lo que para Aristóteles era simplemente un recurso estilístico, se vuelve ahora una imagen de las tres vidas (ya que no todo el que va a Olimpia es un espectador), y se atribuye al propio Pitágoras (αὐτὸς ἔφα). En realidad, el cuento presupone las ideas fundamentales de la última ética y metafísica de Platón.

Finalmente, debemos considerar lo que pueda decirnos el *Protréptico* sobre la primera actitud de Aristóteles ante la vida y la religión. En este respecto resulta la obra complementaria del *Eudemo,* mostrando la existencia de una diferencia radical entre la idea del otro mundo sentada en la obra más antigua y las opiniones de la más reciente. En ambas obras es Aristóteles absolutamente pesimista en punto a la vida terrena y los bienes e intereses temporales. Nos exhorta a dejar la vida por nuestra propia voluntad, a fin de obtener a cambio de ella un bien más alto y puro. Pero mientras que el *Eudemo,* con su doctrina del alma y su inmortalidad, es predominantemente especulativo, el *Protréptico* nos introduce en una atmósfera más personal.

Siguiendo el ejemplo y la doctrina de Platón, está convencido

74 Jámbl., *Protr.*, p. 53. l. 19.

Aristóteles de que hay altos valores imperecederos y de que hay un mundo más verdadero al que conduce el genuino conocimiento. Por ese bien abandona todos los bienes aparentes del poder, las riquezas y la belleza.[75] Jamás se ha denunciado más despectivamente la inanidad de todas las cosas terrenas. En cuanto al sueño del estético siglo XVIII —armonía, serenidad sin nubes y el goce de la belleza—, no siente el *Protréptico* sino el más profundo disgusto por él. Es probable que no halagara realmente jamás al espíritu griego. Hubo momentos como el siglo IV, en que la actitud estética parecía triunfar en la vida y en el arte, pero pronto los superó el reflexionar que "la fuerza, la belleza y la alta talla no son sino una ridiculez que carece de todo valor". Cuando se escribieron estas palabras hacía mucho que había dejado de parecer divina la belleza del cuerpo en su sublime austeridad, y el arte que debiera interpretarla vivía de una simple apariencia, el culto vacío de la forma. En el *Protréptico* pone Aristóteles sus manos sobre el bello Alcibíades, que había sido el ídolo de aquella edad, que se complacía en encontrar en él su propia imagen. Aristóteles pone el dedo en el punto débil de aquel tiempo cuando dice que si alguien pudiera ver en el interior de aquel cuerpo tan admirado "con los ojos de Linceo", encontraría un nauseabundo cuadro de fealdad.[76] El mismo se sirve de la vista de Linceo de otra actitud frente a la vida cuando penetra este muro material y visible que nos rodea y descubre tras las escenas de apariencia un nuevo y hasta aquí invisible mundo, el mundo de Platón.

A base de esta idea, la perfección de todas las imperfecciones de la vida humana tiene que estar en el mundo trascendental. Así resulta la vida la muerte del alma, y la muerte la fuga a una vida más alta. Aristóteles toma el lenguaje del *Fedón* y declara que la vida del verdadero filósofo ha de ser una continua práctica de la muerte.[77] En ello no encontrará nada demasiado duro, pues para él es el encarcelamiento del alma en el cuerpo un estado antinatural lleno de indecibles padecimientos.[78] Estos se

[75] Jámbl., *Protr.*, p. 53, l. 19.

[76] Frg. 59 (p. 70, l. 11, en Rose; cf. ll. 7 *ss.*).

[77] Cf. Diels, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 1, p. 479.

[78] La sección final de los extractos del *Protréptico*, refundida por Jám-

pintan con horribles colores mediante la imagen de los piratas etruscos. Para torturar a sus prisioneros, ataban estos piratas los cuerpos vivos cara a cara con cadáveres y los dejaban perecer lentamente, forzando así a la vida y a la corrupción a una unión antinatural. A pesar de la rudeza autotorturadora de esta imagen, ostenta las señales de una genuina experiencia personal y una patética emoción. El joven Aristóteles había sentido realmente los dolores de la existencia dual del hombre, como los habían sentido antes que él Platón y los órficos. Es una idea absolutamente intolerable y blasfema la de que esta imagen platónica no es nada más que una máscara convencional que oculta un espíritu en realidad ligero y jovial. Necesitamos simplemente aprender de nuevo nuestra historia. El hecho es que hubo un tiempo en que tales ideas le parecían a Aristóteles una parte inseparable de su propio yo. Emplea toda suerte de frases y metáforas para inculcarlas. Se complace en tomar palabras del voçabulario de los misterios, porque sólo por medio de la religión logra entender y superar la violencia de la existencia dual del hombre. Como susurran las antiguas doctrinas místicas, es el conjunto de la vida humana una penitencia por alguna grave culpa en que incurrió el alma en una existencia anterior.

El proceso suprasensible de la vuelta del alma a su patria es como para incluir también las obligaciones morales del hombre. La ética resulta despojada así de su vigencia absoluta y su valor independiente. Por lejos que esté Aristóteles de reducir los varios aspectos de la vida moral efectiva exclusivamente a la vi-

blico (ver pp. 97-98 *supra),* está contaminada de neoplatonismo, pero el siguiente pasaje me parece inequívocamente genuino: "Pero aquí, debido a que es quizá antinatural para nuestra especie el existir aquí, es difícil aprender ni examinar nada, y sólo con dificultad puede un hombre percibir algo, debido a lo antinatural y absurdo de nuestra vida; pero si alguna vez logramos salvarnos volviendo al lugar de donde vinimos [¡otra vez el *Eudemo!*], es patente que todos lo haremos fácil y gustosamente." (Jámbl., *Protr.,* p. 60, ll. 10—15). Ἀλλ' ἐνταῦθα μὲν διὰ τὸ παρὰ φύσιν ἴσως εἶναι [?] τὸ γένος ἡμῶν χαλεπὸν τὸ μανθάνειν τι καὶ σκοπεῖν ἐστι καὶ μόλις [ἂν] αἰσθάνοιτο [?] διὰ τὴν ἀφυΐαν καὶ τὴν παρὰ φύσιν ζωήν, ἂν δέ ποτε δυνηθῶμεν σωθῆναι πάλιν ὅθεν ἐληλύθαμεν, δῆλον ὡς ἥδιόν καὶ ῥᾷον αὐτὸ ποιήσομεν πάντες. La repetición de παρὰ φύσιν muestra que también aquí se abrevió torpemente el original.

sión mística, o de recurrir al éxtasis, subordina sin embargo incondicionalmente el reino de la voluntad y de la acción a la contemplación del bien eterno.

El filósofo debe mantenerse tan libre como le sea posible de las distracciones de la vida práctica. El *Protréptico* nos amonesta a no dejarnos envolver demasiado profundamente en negocios mortales, y a no extraviarnos por los falsos caminos que sigue la humanidad. Todas estas cosas se limitan a poner obstáculos a nuestro retorno a Dios. Nuestra única aspiración debe ser la de que podamos morir un día en paz, volviendo así de esta estrecha prisión a nuestra patria. Debemos, o buscar la verdad y consagrarnos a ella, o acabar de una buena vez con la vida, pues todo lo demás no es sino locura y vanas palabras.[79]

[79] Frg. 61 (p. 72, l. 20, en Rose). Cicerón pone este pasaje al final de su *Hortensio*, en compañía de pensamientos similares tomados también del *Protréptico*. Probablemente, también en el original se encontraban al final.

SEGUNDA PARTE

VIAJES

CAPÍTULO V

ARISTOTELES EN ASOS Y EN MACEDONIA

EN 348/7 MURIÓ Platón, y casi en el mismo momento quedó destruída Estagira, después de saqueada e incendiada por las tropas de Filipo de Macedonia, que andaba atacando las ciudades comerciales de la Península Calcídica. De un golpe quedó así privado Aristóteles de sus dos patrias, la de sus antepasados y la de su espíritu (pues esto último había hecho de Atenas para él la presencia de Platón). A pesar de su creciente independencia en materia intelectual, se había rehusado a dejar a Platón mientras vivió éste; pero una vez cerrados para siempre los ojos del maestro, pronto se rompió el lazo que le ligaba a sus condiscípulos. En el mismo año partió para Asia Menor, abandonando su círculo de amigos y el escenario de veinte años de una experiencia ennoblecedora y una abnegada obra en común.[1] En ausencia de toda información sobre la verdadera razón de tan importante paso, que quizá se decidió dar incluso antes de la muerte de Platón, se han adelantado torpes sugerencias. En sus escritos aplica frecuentemente Aristóteles una afilada crítica a las doctrinas de Platón; no fué difícil, pues, encontrar quienes conjeturaran que había roto con su maestro, y que su marcha de Atenas era la expresión de la ruptura. Se escrutó su carácter con la esperanza de descubrir razones personales. Sus burlas afectaban ingratamente los nervios delicados (aunque siempre dejan lugar al mayor respeto cuando Aristóteles habla de Platón), y todo él era especialmente enojoso a aquellos que tomaban su intelecto dominador y su insistencia en la pureza lógica como signos de un espíritu destructor. Pero el propio Aristóteles protesta contra la insinuación de que la crítica haya de tener siempre motivos

[1] Apolodoro, en Dióg. L., V, 9 (cf. V. 3, donde la cronología es desesperantemente confusa); Dionis. Hal., *Ep. ad Amm.*, 5.

personales, ni siquiera en el caso de resultar verdadera. En posteriores tiempos de la Antigüedad, la maledicencia le acusó abiertamente de malicia e ingratitud, y los motivos de su marcha quedaron sepultados en una espesa niebla de sospechas, dispersar expresamente la cual no es todavía superfluo, aunque nos hemos vuelto más escépticos en punto a los juicios morales convencionales; singularmente porque siguen sin explicar las verdaderas razones del paso.[2]

Un sagaz y culto intelectual de los tiempos imperiales, Aristocles de Mesina, tuvo la energía moral de rasgar este velo de leyendas. Puso un término a la persistente tradición de los compiladores, remontándose a las fuentes originales, y demostrando la mísera insuficiencia de las bases en que descansaba la maledicencia. El azar nos ha conservado por suerte aquella parte de su investigación crítica donde después de haber destruído triunfalmente el frágil tejido de mentiras, muestra que la leyenda de una ruptura entre Platón y Aristóteles descansa en la interpretación escandalosamente errónea de un pasaje de un discípulo del último, Aristoxeno de Tarento.[3] Con toda probabilidad fué Aristocles quien, después de demoler estos cuentos apócrifos, devolvió a la luz aquel precioso documento personal que nos da la verdadera actitud de Aristóteles frente a su maestro mejor que todas las hipótesis de la malicia ajena, a saber, la elegía de altar dedicada a Eudemo.[4] La afirmación de que el hombre a quien testimonia su entusiasmo Aristóteles en este fragmento no es Platón, sino Sócrates (a quien Aristóteles no había visto en toda

[2] Aristóteles protesta contra las acusaciones iniciadas por los seguidores de Platón en *Et. Nic.*, I, 6, 1096a 11-16 y frg. 8. Nuestra información sobre la maledicencia en las escuelas la ha examinado críticamente Stahr (*Aristotelia*, Halle, 1830, vol. I, pp. 46 *ss.*). Este toma su material de Francisco Patricio (*Discussiones peripateticae*, Basilea, 1581). Este último, un platónico del Renacimiento, estaba absolutamente cegado por su odio a Aristóteles; da implícitamente fe a toda acusación, por absurda que sea.

[3] Aristocles en Euseb., *Praep. Evang.*, XV, 2, 3.

[4] Esta es la opinión de Immisch (*Philologus*, vol. LXV, p. 11). La hace probable el hecho de que, como mostró Stahr (*ibid.*, vol. I, p. 61), lo que la vida de Aristóteles según Amonio nos cuenta de la relación de éste con Platón debe referirse, en razón de sus ecos literales, al fragmento de Aristocles conservado en Eusebio.

su vida), es contradictoria en sí y psicológicamente inverosímil.[5] Jamás se la habría adelantado, si los investigadores hubiesen tenido constantemente presente el hecho de que esta rara joya debe el haberse vuelto a descubrir tan sólo al afán de un biógrafo crítico por buscar información de primera mano, y por consiguiente ha de contener la explicación dada expresamente por Aristóteles de sus relaciones con Platón y su réplica a los maliciosos críticos de esta relación. Los neoplatónicos tomaron el poema de una erudita obra sobre el asunto, donde se le citaba tan sólo en la medida en que arrojaba una luz directa sobre él. Claro es, por consiguiente, que por el hombre "a quien no es lícito a los perversos ni siquiera loar" no se entiende en esta elegía otra persona que Platón; y que los "perversos" cuyas loas considera Aristóteles que van en detrimento del maestro, no son precisamente ninguna *misera plebs,* sino aquellos equivocados admiradores que creían de su deber defender a Platón contra las críticas que de su doctrina hacía Aristóteles.[6] Demos aquí una traducción literal:

Al llegar a la famosa llanura de Cecropia
Piadoso levantó un altar de la santa Amistad
Al varón a quien no es lícito a los perversos ni siquiera loar,
Al único o primero de los mortales que reveló claramente,
Con su propia vida y con los métodos de sus palabras,
Cómo un varón llega a ser bueno y feliz al mismo tiempo.
Ahora, imposible que nadie vuelva jamás a alcanzar ambas cosas.

El que dedica el altar y de quien se habla en éste en tercera persona, nos es desconocido. La noticia de que el poema estaba dirigido a Eudemo no sirve de nada, porque no podemos pre-

5 Bernays, *Gesammelte Abhandlungen,* vol. I, pp. 143 *ss.* Justamente rechazada por Wilamowitz *(Aristoteles und Athen,* vol. II, p. 413), y más recientemente por Immisch *(loc. cit.).*

6 Sólo así logramos dar sentido concreto a esta apasionada condenación del impío. En el estilo de Aristóteles es inconcebible una vacua hipérbole retórica; y atribuirla a Diógenes el Cínico (como hace Gomperz, *Griechische Denker,* vol. II, p. 539; e Immisch, *loc. cit.,* p. 21), porque también él enseñaba la autosuficiencia de la virtud, parece de todo punto demasiado extraño. Es posible que Diógenes apelara a Sócrates en apoyo de sus propias doctrinas, pero jamás a un pensador tan teorético y tan lejano de él como Platón.

cisar si se alude al cipriota o al rodio. Los últimos neoplatónicos se decían en su confusa versión de la vida de Aristóteles capaces de explicar la inscripción del altar, y según ellos el que lo había dedicado era Aristóteles. Es muy inseguro hacer de esto la base de la interpretación. Afortunadamente, las varias versiones que quedan de la tradición biográfica nos capacitan para seguir con tanta claridad el crecimiento de las leyendas, que podemos descubrir las etapas del desarrollo gradual de la supuesta inscripción.[7]

Aunque hay alguna oscuridad en la situación externa que pinta Aristóteles, no hay ninguna en la interna, y ésta es la que nos interesa. La primera línea habla de un hombre, probablemente un discípulo de Platón, que vino a Atenas y levantó aquí un altar. Que fuera un altar a Platón, esto es, que se le concedieran a éste honores divinos, no puedo admitirlo. A primera vista puede confundirnos el hecho de que "altar" rige en el griego dos genitivos, "Amistad" y "varón"; pero un griego tenía con seguridad que pensar sin vacilación que lo significado era que levantaba un altar a la Serenísima Philía, en honor de la amistad del hombre a quien los perversos no pueden ni siquiera loar.[8] El adjetivo "santa" pone fuera de toda duda que la

[7] Immisch considera la inscripción auténtica *(loc. cit.,* p. 12); pero en la *Vita Marciana* el hexámetro apócrifo "Aristóteles levanta este altar en memoria de Platón" se cita solo, como es justo (p. 432 en Rose), y luego leemos "y *en otro lugar dice* de él 'un varón a quien no es lícito a los perversos ni siquiera loar'". La segunda línea es un pentámetro, y lo que pasó es que el negligente compilador de la llamada *Vida según Amonio* junta el pentámetro y el hexámetro (p. 439 en Rose), suponiendo que "varón" estaba en oposición a Platón y que las dos líneas formaban un solo dístico, aunque reproducidas separadamente en su fuente. Es inconcebible que hayan sucedido las cosas de otra manera, a saber, que el autor de la *Vita Marciana* pueda haber tenido delante de sí el dístico como un todo, y entonces haberlo roto y dicho que el pentámetro procedía de otro poema. Originalmente incluía con probabilidad la cita el fragmento entero de la elegía, pues es patente que se le había obtenido de Aristocles (ver *supra,* p. 126, n. 4).

[8] Wilamowitz *(loc. cit.,* pp. 413 *ss.)* junta ἱδρύσατο βωμὸν ἀνδρός ("levantó un altar a un varón", esto es, a Platón) y considera "de la santa Amistad" como un genitivo de causa o como un "esquema jónico", aunque piensa que esto es menos plausible; pero ambos serían algo rebuscado para el simple

divinidad en cuyo nombre se levantaba el altar era Philía. Por otra parte, el segundo genitivo hace igualmente seguro que aquel altar de la amistad debía consagrarse, no a ninguna alegoría racionalista, no a ninguna abstracción sin sangre ni vida, sino al varón en cuya persona y acciones se había revelado la diosa a sus discípulos como un auxilio verdaderamente real.[9] La apoteosis de la persona humana es imposible dentro de la idea de la religión de Platón, y los ejemplos de Alejandro, Lisandro y Epicuro son inaplicables aquí. Sólo aquello que es de la naturaleza de una Forma puede ser plenamente divino.[10] Como un ejemplo de este sentimiento religioso específicamente platónico podemos tomar el himno de Aristóteles a Hermias *(infra*, pp. 139-140). También aquí encontramos que ni está dirigido el poema al ser humano muerto, ni está personificada la idea abstracta de virtud. Virtud significa aquí la Forma divina de la virtud humana (Aristóteles usa dos veces la palabra μορφή) que pugna por alcanzar el más alto premio de la existencia, tal como tuvieron la experiencia de él Aristóteles y sus amigos en la vida y muerte de Hermias; y por consiguiente es "la virtud de Hermias". El him-

y prosaico lenguaje que venía siendo la regla en la poesía elegíaca desde los días de Eveno y de Critias. Immisch, sintiéndolo así, pero queriendo conservar el altar dedicado a Platón, enmendó el texto leyendo εὐσεβέων σεμνὴν φιλίην ("en honor de la santa Amistad levantó un altar al hombre a quien", etc.), lo que es sencillamente imposible. (En su posterior comentario de *Los Trabajos y los Días* de Hesíodo llamó Wilamowitz el Ζηνὸς φύλακες ἀνθρώπων (ver 253) "un *locus classicus* de un nombre que rige dos genitivos".)

[9] Aristóteles, Jenócrates, Espeusipo y Filipo de Opunte, todos escribieron obras *De la Amistad* en la Academia. Toda una literatura sobre el tema surgió en torno a Platón en su vejez. Es cierto que seguían discutiéndose "tesis eróticas" de la manera tradicional, pero hacía mucho que Eros no constituía el símbolo unificador del grupo. Aristóteles lo proyectó a la metafísica, donde siguió viviendo como el *amor Dei* que mueve al mundo. "Mueve al mundo como mueve lo amado." El neutro es significativo del cambio.

[10] La idea de Wilamowitz, de un Platón-dios, a quien supone dedicado el altar *(loc. cit.*, vol. II, pp. 413 *ss.)*, es ciertamente bella, pero apenas responde al temple de los severos y piadosos varones del círculo de Platón. Sin duda que para Aristóteles ocupa Platón un lugar excepcional entre los "mortales" (I. 4), pero siempre sigue siendo el mortal que dirige hacia la meta divina.

no canta las alabanzas de una diosa invisible, jamás vista del hombre, pero las canta en honor de su última encarnación visible sobre la tierra. En fin, el altar ostentaba una sola palabra, "A la Amistad"; pero Aristóteles, que interpreta aquí la inscripción a la manera de un piadoso exegeta ante un objeto sagrado, la refiere certeramente a "La Amistad de Platón". No echamos de menos el segundo nombre, aunque la amistad envuelva dos personas, pues en la relación de los "amigos" (φίλοι, como se llamaban los miembros de la Academia) ¿cuál de ellos podía reclamar exclusivamente tal lugar? La amistad de Platón era sagrada para todos, porque ella era el íntimo lazo de su comunidad.

Hay una estrecha relación entre la dedicatoria y los atributos que a la manera de un himno adjudican a Platón las últimas líneas. El principio fundamental, así de la teoría de la amistad de Platón como de la vida real de la Academia, era el de que el verdadero amigo es simplemente el hombre perfectamente bueno. De ahí que las últimas líneas loen en Platón al mortal a través de quien se realizó esta Forma trascendental.[11] El es el único, o el primero en todo caso, que nos ha mostrado que el hombre es el libre dueño de su propia vida y destino, si es bueno, y que no se limitó a enseñarlo en teoría, sino que fué un vivo ejemplo de ello para sus amigos. Nadie será capaz jamás de volver a hacerlo así —dice Aristóteles, como debemos concluir del "único de todos los mortales", que no admite compromiso—; pero ¿quién puede predecir el futuro o decir lo que es posible al hombre? Y Aristóteles atenúa el "único" con el "o primero", y en la última línea atenúa "vuelva jamás" con "ahora" —en todo caso es imposible para la *presente* generación igualarle jamás.[12] En este

[11] Desde que se escribió este libro he discutido de nuevo y en detalle el poema en la *Classical Quarterly* (vol. XXI, 1927, pp. 13 *ss.*) y mostrado que κατέδειξεν ("reveló") se dice comúnmente de los fundadores de religiones y personas semejantes. Esto hace totalmente inequívoco qué lugar asigna Aristóteles a Platón en la elegía.

[12] De la inteligencia de la línea final depende la inteligencia del poema entero. En contenido es irreprochable. Sus intérpretes no advirtieron que οὐκ ἔστι λαβεῖν ("imposible alcanzar") es una expresión constante en los tratados de Aristóteles para indicar la inasequibilidad del ideal. En la *Pol.*, VIII, 1332b 23 dice de un ideal político: "puesto que no es fácil de

contraste entre la presente generación y el guía sobrehumano hay una trágica resignación, por virtud de la cual no es este poema conmemorativo una simple muestra de exaltada loa, sino una humana y conmovedora confesión. El hecho es que Aristóteles nięga en su *Etica* la doctrina de Platón, de que la felicidad del hombre sólo depende del poder moral de su alma.[13] Aristóteles quisiera impedir a los charlatanes el reproducir esta sublime sentencia. Mas para Platón, su creador, era una verdad absoluta. ¿Dónde está el hombre capaz de seguirle por este escarpado sendero?

Lo Inasequible
aquí se cobra;
lo Indescriptible
aquí se obra.

No obstante, la marcha de Aristóteles de Atenas fué la expresión de una crisis en su vida interior. Queda el hecho de que jamás volvió a la escuela en que se había educado. Cabe presumir un nexo con la cuestión del sucesor de Platón, que había de determinar inevitablemente el espíritu de la Academia durante

alcanzar" (οὐ ῥᾴδιον λαβεῖν). III, 1285^b 7: "la aristocracia seria más deseable que la monarquía,... si fuera posible obtener muchos hombres de la misma clase" (ἂν ᾖ λαβεῖν, esto es, descubrir en realidad o hacer real). Se ha objetado la yuxtaposición de "vuelva jamás" y "ahora". Esta manera de hablar se debe a la concisión que comprime dos expresiones posibles en una, a saber, "jamás, o por lo menos no ahora" y "ninguno de los que viven ahora" (οὐδενὶ τῶν γε νῦν). Aristóteles escribe su propio lenguaje, que no puede reducirse a una serie de reglas. Lo único que le interesa es el rigor del matiz intelectual que desea expresar, y no la tersura de la dicción; por ejemplo, la precisa distinción del "o primero" en la cuarta línea es más propia de una lección que de una elegía. El maestro nos ha enseñado la meta pero los hombres del presente no podemos volar tan alto —tal es el sentido de la conclusión. Se sigue que el poema se escribió después de la muerte de Platón y está dirigido a Eudemo de Rodas. El sentimiento es demasiado directo, sin embargo, para haberse escrito durante el último período de Aristóteles. Parece ser el brote de una intensa emoción, de un íntimo conflicto. Si, como yo creo, fué en Asos donde se hicieron alumnos de Aristóteles así Teofrasto como Eudemo, la elegía puede haberse escrito poco después de la muerte de Platón. En el momento en que Aristóteles abandonaba al maestro en materia de doctrinas, el impulso de su corazón le movió a declarar su interna relación con él en la forma de una íntima confesión personal.

13 Immisch lo subraya justamente así, *loc. cit.*, p. 17.

un largo porvenir, y la resolución de la cual no podía contar con la aprobación de Aristóteles en ningún caso. La elección, fuese de Platón o de los miembros, recayó sobre Espeusipo, sobrino de Platón. Su edad hacía imposible pasarle por alto, por patente que fuera la superioridad de Aristóteles para todo el que tuviese ojos para ver. La consideración decisiva quizá fueron ciertas circunstancias externas, tales como la dificultad de entregar la Academia a un meteco, aunque ésta se superó posteriormente. La elección de Espeusipo mantenía a la familia de Platón en la posesión de la propiedad. Si además de tales razones de conveniencia externa, jugaron también una parte las antipatías personales, ya no es posible decirlo, pero es prácticamente evidente por razones generales que tenían que obrar así. Una cosa es, sin embargo, segura: no fué la crítica de las doctrinas fundamentales de Platón lo que impidió a Aristóteles sucederle al frente de la Academia. El propio Espeusipo había declarado insostenible la teoría de las Ideas en vida del propio Platón, y había abandonado también los números Ideales sugeridos por Platón en su último período. También difería del maestro en otros detalles fundamentales. Y que en la escuela no se pensaba sino altamente de Aristóteles cuando abandonó Atenas, lo prueba la persona que lo acompañó, a saber, Jenócrates, el más conservador de todos los discípulos de Platón en punto a modificaciones de la doctrina, pero al mismo tiempo un hombre perfectamente recto. La marcha de Aristóteles y Jenócrates fué una secesión.[14] Se dirigieron a Asia Menor en la convicción de que Espeusipo había heredado simplemente el cargo, pero no el espíritu. El espíritu se había quedado sin hogar y ellos partieron a edificarle uno nuevo. Durante los años siguientes fué el escenario de su actividad Asos, en la costa de la Tróade, donde trabajaron en común con otros dos platónicos, Erasto y Corisco de Escepsis del Ida.

No se ha reconocido la importancia de este período. La carta sexta de Platón, cuya autenticidad ha demostrado convincentemente Brinckmann,[15] está dirigida a Erasto y Corisco, dos ex-

[14] Estrabón, XIII, 57, p. 610.

[15] *Rheinisches Museum*, N. F., vol. LXVI, 1911, pp. 226 *ss*. En nuestra manera de ver los acontecimientos externos relacionados con Hermias coin-

alumnos de la Academia entonces en Asia Menor, y a su amigo Hermias, señor de Atarneo. Los dos filósofos deben ponerse bajo la protección de Hermias, pues que si bien personas de excelente condición, carecen de experiencia mundana; Hermias, por su parte, debe llegar a apreciar su firme y fiel amistad. Esta notable relación entre los dos compañeros de Platón y el príncipe de Atarneo resulta iluminada por una inscripción publicada primeramente por Boeckh,[16] en que "Hermias y los compañeros" (la frase ritual Ἑρμίας καὶ οἱ ἑταῖροι se encuentra cinco veces en el original) hacen una alianza con el pueblo de la ciudad de Eritras. El comentario de Dídimo a las *Filípicas* de Demóstenes recientemente descubierto, no deja duda de que los compañeros que aparecen aquí con Hermias como partes legales del contrato no son otros que los dos filósofos de la vecina ciudad de Escepsis, según era ya probable por la carta de Platón.

Hermias era un hombre de humilde origen. No es de negar que era eunuco. En hechos se basa probablemente hasta la noticia de que en sus primeros años se le empleó como encargado de cambiar el dinero en la caja de un banco, aunque la da Teopompo, quien lo pinta lo más ingratamente posible.[17] Hermias empezó por tomar posesión de algunas aldeas de la montaña en la ve-

cidimos casi totalmente (ver mi *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* 1912, pp. 34 *ss.),* y esto es la más fuerte de las pruebas, ya que Brinckmann partió de un punto muy distinto y ambos alcanzamos independientemente la misma conclusión. Aunque mi libro no se publicó hasta 1912, se había ya presentado como tesis a la Facultad de Filosofía de Berlín, cuando apareció la miscelánea de Brinckmann.

16 Boeckh, "Hermias von Atarneus" en *Abhandlungen der Berliner Akademie,* 1853, Historisch-philosophische Klasse, pp. 133 *ss. (Kleinere Schriften,* vol. v, p. 189). La inscripción aparece en la *Sylloge* de Dittenberger, vol. I³, p. 307.

17 Hermias era ciertamente griego, o jamás hubiera podido presentarle Aristóteles en su himno como el mantenedor de la verdadera tradición de la virtud helénica, en contraste con los bárbaros que lo asesinaron arteramente (cf. el epigrama, Rose, frg. 674). En la carta a Filipo dice Teopompo (Dídimo, *In Demosthenem,* col. 5, 24, Diels-Schubart, Berlín, 1904): "Aunque es un bárbaro, filosofa con algunos platónicos, y aunque fué esclavo, compite en los certámenes con costosos cargos." Aquí, la primera afirmación es, en todo caso, o una mentira estampada en obsequio a la antítesis retórica, o simplemente una alusión al hecho de que era eunuco.

cindad del Ida.[18] Más tarde obtuvo público reconocimiento de la administración persa, permitiéndosele adoptar el título de príncipe, probablemente después de pagar una suma adecuada. Su residencia la tenía en Atarneo. Su influencia política, constantemente creciente, extendió el área bajo su dominio hasta alcanzar un tamaño asombroso. Debió de acabar por sostener un importante contingente de mercenarios, pues redujo a la obediencia plazas rebeldes por medio de expediciones militares, y más tarde resistió el sitio que le puso el sátrapa persa.

Después de haber vivido durante largo tiempo en la Academia, volvieron Erasto y Corisco a su nativa ciudad de Escepsis. La primera razón que tuvo Hermias para entrar en relación con ellos no fué ciertamente el entusiasmo teorético por la filosofía de Platón. Los filósofos debían de ser personas de importancia en aquella pequeña ciudad. La comunidad estaba orgullosa de sus dos doctos hijos. No era insólito que las pequeñas ciudades griegas pidieran leyes a ciudadanos que se habían vuelto famosos. El matemático Eudoxo, que volvió a Cnido con fama de gran sabio, gozó allí de alta consideración; se votó un decreto en su honor y se le confió la tarea de escribir nuevas leyes para la ciudad.[19] No cabe duda de que Erasto y Corisco trataron de introducir en Escepsis varias reformas políticas sugeridas en la Academia, como hicieron en otros lugares otros platónicos, unos como dictadores o consejeros de los príncipes, otros como comunistas y tiranicidas. Probablemente, Platón deseaba que se entablase una amistad entre los dos compañeros y su "vecino" Hermias, porque si bien reconocía sus nobles disposiciones, temía que fuesen algo doctrinarios. La carta que poseemos es el solemne documento de este peculiar pacto entre *Realpolitik* y esquemas teoréticos de reforma. El espíritu de Platón se cierne sobre la institución, y aunque no conoce a Hermias,[20] a quien supone un

[18] Dídimo, *In Demosthenem*, col. 5, 27, Diels-Schubart.

[19] Diόg. L., VIII, 88.

[20] Ver Platón, *Carta* VI, 322 E. Por el contrario, Estrabón (XIII, 57, p. 610) hace erróneamente de Hermias un filósofo y un antiguo alumno de Platón, a fin de explicar su relación con la Academia. Por una razón inexplicable se supuso en otros tiempos que esta contradicción probaba que la carta era apócrifa, aunque el relato de Estrabón contiene otras muchas inexactitudes (Brinckmann, *loc. cit.*, p. 228).

hombre ajeno a la filosofía y puramente práctico, exhorta a las tres partes a leer la carta en común cada vez que se reúnan; y caso de producirse algún desacuerdo, a recurrir al arbitraje de la Academia en Atenas. El movimiento reformista se presenta así como el resultado de un sistema político-filosófico que debe realizarse en toda Grecia, siempre que se dé la oportunidad, y del que la Academia entiende conservar la dirección.

Una vez instalada esta oligarquía de sabios, exigieron naturalmente los filósofos que Hermias estudiase geometría y dialéctica,[21] exactamente como un día lo había exigido Platón de Dionisio, su discípulo Eufreo de Perdicas, rey de Macedonia, y Aristóteles de Temisón de Chipre; y lo mismo que estos otros hombres hambrientos de saber, hombres de un siglo activo e ilustrado, pero íntimamente vacilante, se aplicó Hermias al estudio con un celo creciente; y lo que es más, se puso a dirigir su vida según principios morales, lo que no había hecho durante los primeros años de su encumbramiento, según declara Teopompo, quizá no sin alguna justificación. De los juicios contradictorios del historiador quío, que lo considera absolutamente falto de escrúpulos, y de los platónicos, cuya honrada admiración por él se refleja en Aristóteles y Calístenes,[22] podemos concluir que no era una persona vulgar, que era una mezcla de inteligencia natural, energía emprendedora y gran poder de la voluntad, pero que estaba lleno al mismo tiempo de contradicciones sin resolver. En todo caso, el beneficio que recibió de los hombres de Escepsis no se limitó a la salud de su alma; sabemos ahora por Dídimo que le dieron certeros consejos políticos, por los cuales les hizo presente de la ciudad de Asos. Por recomendación de ellos cambió voluntariamente su tiranía "en una forma más suave de constitución". Este paso le concilió los pueblos eolios de la costa, y la consecuencia fué que los territorios situados desde la región del Ida hasta la costa de Asos se pasaron a él por su propia voluntad.

[21] Platón, *Carta* VI, 322 D.

[22] Ver la yuxtaposición de los juicios favorables y adversos en Dídimo, col. 4, 60 *ss.* Cita sucesivamente el libro XLVI de las *Historias Filípicas* de Teopompo, la carta de éste a Filipo, el encomio de Hermias por Calístenes, el poema de Aristóteles a Hermias, la vida de Aristóteles por Hermipo y el libro VI de las *Historias Filípicas* de Anaxímenes.

En la "forma más suave de constitución" podemos reconocer la idea de Platón y Dión, que habían tratado de consolidar la tiranía siracusana mediante la adopción de una forma constitucional, y de unir luego los estados-ciudades de Sicilia bajo la jefatura estrictamente monárquica de aquélla, con propósitos de política extranjera. Lo que no logró realizarse en Sicilia, llegó a ser una realidad política en miniatura en Asia Menor.[23]

Las reformas de Erasto y Corisco debieron de tener lugar antes de la muerte de Platón, porque dado que Aristóteles se reunió con ellos en 347 no en Escepsis, sino en Asos, el presente de Hermias debía de ser un hecho consumado en aquel tiempo. Dídimo nos cuenta expresamente lo que no conocíamos antes: que oyó a los filósofos y vivió con ellos durante un período de tiempo considerable; y en efecto, no era posible que Platón se refiriese en su carta sexta a cuestiones puramente teoréticas, como la doctrina de las Formas (322 D), de no saber que estaban interesados en ella igualmente los tres destinatarios. El lenguaje de Dídimo nos obliga a imaginar, no unas discusiones filosóficas simplemente

[23] Dídimo, col. 5, 52, Diels-Schubart. Al principio he intentado restablecer el texto en algunos puntos:

καὶ ε]ἰς [τὴν π]έριξ· ἐ-
στρατήγ[ησε, φίλους δ' ἐποιήσατο Κορίσκον] καὶ Ἔ-
ραστον καὶ Ἀριστοτ[έλην καὶ Ξενοκράτην]· διὸ καὶ
πάντ[ες οὗ]τοι παρὰ [Ἑρμίᾳ διῆγον. . . . .] ὕστε-
ρον [. . . . . .] ἤκο[υσεν αὐτῶν. . . . .]. ἔδωκεν
αὐτ[οῖς δ]ωρεὰ[ς.] . . [. . . . . ἐπιτηδ]ὲς δὲ τὴν
τυραν[νίδ]α μ[ετέ]στη[σεν εἰς πραιο]τέραν δυ-
ναστείαν: διὸ καὶ πάσ[ης τῆς σύν]ε[γγ]υς ἐπῆρ-
ξεν ἕως Ἀσσοῦ, ὅτε [δὴ καὶ ὑπερησ]θεὶς τοῖς εἰ-
ρημένοις φιλοσόφοις ἀ[πένειμεν] τὴν Ἀσσίων
πόλιν, μάλιστα δ' αὐτ[ῶν ἀποδεξ]άμενος Ἀρι-
στοτέλην οἰκειότατα [διέκειτο πρ]ὸς τοῦτον.

Tomando en cuenta los puntos restablecidos, puede traducirse el texto como sigue: "Y en la comarca circundante hizo expediciones, e hizo amigos suyos a Corisco y Erasto, Aristóteles y Jenócrates; por eso vivían todos estos hombres con Hermias . . . más tarde . . . les escuchó . . . les hizo dones . . . cambió realmente la tiranía en un régimen más suave; por lo cual vino también a gobernar sobre toda la comarca vecina hasta Asos, y entonces, lleno de extremada complacencia por los dichos filósofos, les entregó la ciudad de Asos. De todos ellos prefería a Aristóteles, con quien llegó a tener una verdadera intimidad."

casuales, sino verdaderas lecciones. Dentro del grupo recayó la dirección naturalmente en Aristóteles, y el hecho de que Hermias se sintiera especialmente obligado con él parece mostrar que él fué quien tomó la parte principal en las lecciones. Nada menos que una colonia de la Academia de Atenas estaba tomando forma en Asos por aquel tiempo, y allí se pusieron los cimientos de la escuela de Aristóteles.

Debe de haber sido allí donde gozó Calístenes la enseñanza de su tío, pues no le oyó en Atenas; en todo caso, hemos de suponer que conocía personalmente a Hermias, por haber escrito un encomio de él. En posteriores días fué Neleo, hijo de Corisco, uno de los aristotélicos más activos e importantes; y de la vecina ciudad de Ereso de Lesbos llegó Teofrasto. Cuando al cabo de tres años dejó Aristóteles Asos y se estableció en Mitilene, en Lesbos, fué probablemente la influencia de Teofrasto lo que motivó la decisión.[24] El fué también, como es bien sabido, quien

[24] Que Teofrasto se unió a Aristóteles a más tardar durante el período macedonio, lo prueba su conocimiento personal de Estagira y el hecho de poseer allí una propiedad (Diόg. L., V, 52; *Historia Plantarum*, III, 11, 1; IV, 16, 3). Esta sólo puede haberse adquirido por medio de una estancia bastante larga en aquella ciudad, y tal estancia sólo puede haber tenido lugar durante el período anterior a la fundación de la escuela en Atenas (335), cuando Aristóteles, junto con el pequeño grupo que lo había seguido a Macedonia, estaba frecuentemente fuera de la corte largos intervalos, y en especial durante los años inmediatamente anteriores a la subida de Alejandro al trono, cuando este último tomaba ya parte en los negocios de estado. Si es así, se sigue que la relación de Teofrasto con Aristóteles data de la estancia del maestro en Asia Menor, y que Teofrasto lo siguió de allí a Macedonia. Ni siquiera es imposible que hubiese oído incluso a Platón, pasando por el mismo proceso de desarrollo que Aristóteles (Diόg. L., V, 36) y dejando a Atenas con éste, pero es sumamente improbable. Teofrasto falleció en la Olimpíada 123. Si tenía 20 años cuando se unió a Aristóteles en Asos en 348/7, debía de tener por lo menos 80 al morir, aun suponiendo que fuese el primer año de la Olimpíada (288), y puede haber llegado hasta los 84. Apenas es posible, por ende, que fuera discípulo de Platón durante mucho. Es mucho más natural pensar que le atrajera de Lesbos a la vecina Asos la enseñanza de Aristóteles y de los otros académicos que estaban allí. Su amistad con Calístenes (a quien Teofrasto dedicó *Calístenes o Del Dolor* después de su muerte, Diόg. L., V, 44) tiene que pertenecer también a una época anterior a la fundación de la escuela en Atenas, pues que Calístenes siguió a Alejandro a Asia en 334 y nunca volvió.

legó los papeles y la bilioteca de Aristóteles a Neleo, quien a su vez los dejó a sus parientes de Escepsis. La estrecha relación entre Aristóteles y los amigos de Escepsis y Asos, en razón del cultivo de la filosofía, acaba por quitar toda apariencia de novela al relato frecuentemente puesto en duda del redescubrimiento de sus papeles en Escepsis, en la bodega de los descendientes de Neleo,[25] y ahora resulta claro que el frecuente uso del nombre de Corisco como ejemplo en las lecciones de Aristóteles se remonta a una época en que su dueño se sentaba realmente en el banco del aula de Asos. En este orden de cosas es importante fijarse en una tradición que se encuentra en el escritor judío Josefo (*C. Apionem*, 176), y en que evidentemente nadie reparó nunca. Josefo menciona una obra de Clearco, discípulo de Teofrasto y uno de los mejor conocidos entre los primeros peripatéticos, sobre el sueño. El propio Aristóteles aparecía como personaje en el diálogo, y se refería a un judío que hablaba griego y que se le había acercado durante su residencia en el Asia Menor, para estudiar filosofía "con él y algunos otros escolásticos". Sea este relato invención de Clearco, o un verdadero fragmento de tradición utilizado por él para sus propios fines, en cualquiera de los dos casos tiene que haber estado convencido de haber habido una época en que Aristóteles enseñó en Asia Menor en compañía de otros platónicos, y esta época sólo puede haber sido aquella en que enseñó en Asos. En todos sentidos fueron las experiencias de esta estancia en Asia Menor decisivas para el resto de la vida de Aristóteles. Hermias le dió a Pitias, su sobrina e hija adoptiva, por mujer. De este matrimonio no sabemos nada, excepto que de él nació una hija que recibió el mismo nombre que su madre. En su testamento dispone Aristóteles que los huesos de su mujer, que había muerto antes que él, reposen al lado de los suyos, como había sido el último deseo de ella. El relato de Estrabón es, como siempre, románticamente exagerado; narra una sensacional historia de la fuga de Aristóteles con la hija del tirano, que supone haber tenido lugar después de la captura de Hermias. Aquí como en todas partes ha corregido y ensanchado nuestros conocimientos el reciente descubrimiento de Dídimo.

[25] Estrabón, XIII, 54, p. 608.

Después de tres años de actividad de Asos pasó Aristóteles a Mitilene de Lesbos, donde enseñó hasta 343/2. Entonces aceptó la invitación del rey Filipo para ir a la corte de Macedonia como tutor del príncipe.[26]

Poco después de haber emprendido esta nueva labor recibió noticias del terrible destino de Hermias. Mentor, el general persa, después de encerrarle en Atarneo y asediarle allí sin éxito, le atrajo arteramente a una entrevista y se lo llevó preso a Susa. Allí le atormentaron para interrogarle sobre sus tratados secretos con el rey Filipo, y como guardó corajudamente silencio, lo crucificaron. Estando en el tormento hizo el rey que le preguntaran qué última gracia pedía. Respondió: "dí a mis amigos y compañeros (πρὸς τοὺς φίλους τε καὶ ἑταίρους) que no he hecho nada malo o indigno de la filosofía". Tal fué el saludo de adiós dirigido a Aristóteles y a los filósofos de Asos.[27] El afecto de Aristóteles por su amigo y la profunda emoción que sintió ante su muerte están vivos hoy aún en el cenotafio de Delfos, para el cual compuso él mismo el epigrama dedicatorio, y en el hermoso himno a Hermias. Mientras que el partido nacionalista de Atenas, dirigido por Demóstenes, ennegrecía el carácter del difunto; mientras que la opinión pública se manifestaba dudosa sobre él en la Hélade, y se encrespaban por todo el país los sentimientos contra Filipo y sus partidarios, lanzó Aristóteles al mundo este poema, en que se declaraba apasionadamente al lado del muerto.

Virtud, penosa para la raza de los mortales,
Premio más bello de la vida,
Hasta el morir por tu causa,
Virgen, es un destino envidiado en la Hélade,
Y el soportar duros e incesantes trabajos.

26 Cf. mi *Ent. Met. Arist.*, p. 35. Como ejemplo del punto de vista erróneo ver A. Gercke en *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. II, col. 1014. Gercke considera la caída de Hermias como la razón de la "fuga" de Aristóteles, y por eso la pone en el año 345, por ser hecho probado que Aristóteles sólo pasó tres años en Asos (348-5); pero Dídimo ha mostrado que dejó Asos en vida de Hermias todavía, y que este último no cayó hasta 341. Algunos (incluyendo Gercke, *loc. cit.*) han conjeturado que Aristóteles estuvo en Atenas durante un corto período intermediario, en el que enseñó en el Liceo, pero esto descansa en una apresurada y errónea interpretación de Isócrates, XII, 18.

27 Dídimo, col. 6, 15.

Tal fruto brindas al espíritu,
Par de los inmortales, y mejor que el oro
Y que ilustres antepasados y que el sueño de ojos lánguidos.
Por tu causa Heracles, el hijo de Zeus, y los gemelos de Leda
Mucho hubieron de soportar en las hazañas
Que emprendieron buscando poseerte.
Por anhelo de ti bajaron Aquiles y Ayax a la mansión de Hades.
Por amor de tu forma también el infante de Atarneo
Dejó en la desolación los rayos del sol.
Por eso hará famosas sus hazañas el canto,
Y él será declarado inmortal por las Musas,
Hijas de la memoria,
Que engrandecen y recompensan la firme amistad y el culto de
[Zeus hospitalario.

El valor único de este poema para nuestro conocimiento del desarrollo filosófico de Aristóteles no se había beneficiado nunca. Por la mayor parte se le había mirado simplemente como un documento humano, pero él muestra que cuando Aristóteles había llevado a cabo su destructora crítica de la Idea platónica, siguieron en él caminos separados el pensamiento exacto y el sentimiento religioso. Para la parte científica de su personalidad hacía mucho que no había nada semejante a una Idea al escribir esas líneas, pero en su corazón seguía viviendo la Idea como un símbolo religioso, como un ideal. Lee ya las obras de Platón como poesía. Exactamente como en la *Metafísica* explica la Idea y la participación del mundo sensible en su ser como una libre creación de la imaginación contemplativa, así se le aparece de nuevo aquí, en este poema, transfigurada en la forma de una virgen por quien morir es aún algo sublime en la Hélade. Las palabras "en la Hélade" no deben pasarse por alto. También Calístenes, en el elogio de Hermias que escribió por el mismo tiempo, se sirve de su heroica muerte para pintar la virtud (ἀρετή) griega, en contraste con la manera de ser de los bárbaros (ὁ τῶν βαρβάρων τρόπος),[28] y el epigrama dedicatorio de Aristóteles en Delfos revela odio y desprecio por "los medas", que no habían logrado vencer a Hermias en franca lucha, sino que faltando arteramente a su palabra, le habian asesinado cruelmente. La comparación de Hermias con Heracles y los Dióscuros, con Aquiles y Ayax,

28 Dídimo, col. 6, 10-13.

no es un recurso del estilo panegírico; Aristóteles no entiende exornar a su amigo con los patéticos adornos de los héroes homéricos. Por el contrario, todo heroísmo helénico, desde el ingenuo de Homero hasta el moral del filósofo, se le presentaba como la expresión de una única actitud frente a la vida, una actitud que sólo escala las alturas de la vida cuando supera a ésta. Encontraba el alma del poder de los griegos en esta platónica virtud o heroísmo, fuese proeza militar o firme silencio en el dolor; y la instiló en Alejandro, de tal suerte que en mitad de un siglo de luces el orgulloso conquistador luchó largamente, conduciéndose como si fuese Aquiles. Sobre su sarcófago representó el escultor la batalla decisiva entre helenos y asiáticos como un ejemplo del mismo contraste —en el rostro de los orientales los signos de un profundo padecer físico y psíquico, en las formas de los griegos la fuerza espiritual y corporal, original y no quebrantada de los héroes.

La hostil actitud de Aristóteles y sus compañeros hacia Persia era en aquel tiempo general en la corte de Macedonia. Ahora, que el testimonio de Dídimo ha rehabilitado la cuarta *Filípica* de Demóstenes, sabemos con certeza que ya en 342/1 andaba Filipo pensando seriamente en un plan de guerra nacional contra el enemigo hereditario, una guerra como la que venía tramando hacía largo tiempo la propaganda panhelénica de Isócrates y su círculo. Sólo ella podía justificar la fuerza bruta con que imperaba el rey de Macedonia sobre las libres ciudades griegas. Por medio de sus agentes secretos supo Demóstenes que Hermias se había puesto de acuerdo con Filipo, y consecuentemente en una situación difícil por respecto a Persia. Este tratado militar abría el camino a un ataque de Macedonia contra Persia. Hermias, que era un político que veía lejos, se había dado perfecta cuenta de que los tiempos estaban maduros para invocar la protección de Filipo en favor de su posición en el noroeste del Asia Menor, tan difícilmente ganada. Pareciéndole inevitable el choque entre el Imperio persa y el poder militar de Macedonia, esperaba conservar su independencia dándole a Filipo la cabeza de puente que necesitaba en Asia y asegurándole una fuerte base de operaciones en Eolia. Ignoramos quién contó a los persas estos planes. Como quiera que sea, cuando el general persa tomó

prisionero a Hermias, Demóstenes se regocijó pensando que pronto el Gran Rey le arrancaría con la tortura confesiones capaces de arrojar una clara luz sobre el complot de Filipo y disponer a Persia favorablemente para la alianza con Atenas, en pro de la cual había Demóstenes luchado en vano largo tiempo.[29]

Apenas resulta concebible que Aristóteles no supiese nada de los altos negocios de estado que con su propio amigo y suegro andaba tratando Filipo, en cuya corte vivía. Aristóteles se trasladó a Pela en 342 y Hermias sucumbió en 341. No sabemos si el tratado secreto se hizo durante este año o estaba ya en vigor cuando llegó Aristóteles a Macedonia; pero es probable que no permaneciera secreto largo tiempo, y por consiguiente que se haya concluído no mucho antes de la catástrofe. En todas las circunstancias, pasó Aristóteles a Pela con la aprobación de Hermias y no sin cierta especie de misión política. La tradición convencional quiere que el rey Filipo anduviese buscando por el mundo a un hombre capaz de educar a su importante hijo, y que por eso se fijó en el más grande filósofo de la época; pero en el momento en que Aristóteles profesaba en Asos y en Mitilene, todavía no era la primera figura intelectual de Grecia, ni Alejandro un personaje histórico. Tampoco puede haber decidido la elección el hecho de que Nicómaco, el padre de Aristóteles, hubiera sido el médico personal de Amintas en la corte de Macedonia, pues desde entonces habían pasado cuatro décadas. Todo indica que fué la relación entre Hermias y Filipo lo que sugirió realmente este notable símbolo de acontecimientos histórico-universales, la asociación del pensador y del gran rey. Hacer simplemente de tutor privado no se habría ajustado al carácter viril de Aristóteles, ni en Macedonia hubo nunca muchas perspectivas de tomar una parte semejante a la que había tomado Platón en la corte de Dionisio y Aristóteles mismo junto a su principesco amigo de Atarneo. De aquí que sea importante el que cuando analicemos la *Política*, reparemos en una gradual transición desde el radicalismo ético de Platón y desde sus especulaciones sobre el estado ideal hacia la *Realpolitik*, y que lleguemos a la conclu-

29 Demóstenes, *Discursos*, X, 31. Cf. los escolios *ad loc.* Estos refieren las misteriosas reticencias de la cuarta *Filípica* a Hermias, lo que resulta confirmado por el comentario de Dídimo.

sión de que el cambio se efectuó principalmente bajo la influencia del experimentado hombre de estado que era Hermias. Aristóteles no recomendó a Alejandro el ideal platónico del pequeño estado-ciudad, tal como se mantiene en las partes más antiguas de su *Política,* aunque este ideal seguía teniendo su importancia para las ciudades griegas, que habían permanecido formalmente autónomas, y aunque Aristóteles volvió a reconocerlo posteriormente, cuando profesaba en Atenas. Aristóteles se daba perfecta cuenta de que estaba formando las ideas del heredero del estado dirigente de Grecia, el reino europeo más poderoso de la época, y de que era al mismo tiempo un eslabón diplomático entre Filipo y Hermias —y que emprendiese la tarea es más significativo de su carácter que todas sus teorías políticas. La muerte de Hermias dió a todo un giro inesperado, pero el sentimiento antipersa de la coalición así destruída se tornó una parte de la vida emocional de Aristóteles, y en tal atmósfera creció Alejandro.

Era una cuestión de fe para Aristóteles que Grecia podía dominar el mundo, si estuviese políticamente unida. Como filósofo reconocía la primacía cultural de aquel pueblo, que dondequiera llegaba a encontrarse, penetraba y dominaba las naciones circundantes con asombroso poder. No había raza capaz de rivalizar con la solidez intelectual del griego de las ciudades; tanto en la guerra como en el comercio, conquistaba gracias a su simple superioridad técnica y a su personal confianza en sí mismo. Por otra parte, la tradicional estrechez de la vida política en los estados-ciudades autónomos ponía en el camino de cualquier unión orgánica dificultades que Aristóteles, nacido en la Calcídica, era incapaz de apreciar con la dilatada pasión por la libertad del demócrata del Atica. Hijo de una familia que había vivido en la corte de Macedonia, era fácil para él habituarse a la idea de una Grecia unida bajo la hegemonía macedonia. Pero en una forma tan inestable de estado tenía que haber inevitablemente una antinomia entre la monarquía patriarcal o agrícola, por un lado, y la libertad de las democracias urbanas, por otro. Ello debía trabajar en favor de la desunión interna, y sólo podía superarlo la eminente personalidad de un verdadero rey, en que pudiera ver Grecia su propia encarnación. Aristóteles sabía que un hombre así es un regalo de los dioses.

No era él un defensor de la monarquía a toda costa; el pensamiento griego no poseyó de hecho nunca —o, por lo menos, no el del siglo cuarto— la penetración jurídica necesaria para apreciar el valor de la legitimidad de una sucesión fija. Pero cuanto menos miraban los griegos a un monarca reinando por derecho legal en nuestro sentido, tanto más dispuestos estaban, hasta en el siglo de la mayor ilustración, a inclinarse ante la innata y natural majestad de una individualidad superior, si aparecía como un salvador en medio del caos e imponía a su mundo de formas políticas exhaustas la ley de una inexorable Ananke histórica.

Aristóteles esperaba encontrar tal rey nato en Alejandro, y a él se debe que el joven monarca pensara a veces honradamente en su misión histórica como un proyecto helénico, aunque siempre conservó bastante de un *Realpolitiker* para apoyarse en sus sólidas tropas domésticas, su descendencia de Hércules, como rey de Macedonia, y su puesto de general en jefe. La enorme diferencia entre él y Filipo se revela con máxima claridad en su actitud hacia los griegos. Filipo supo cómo hacer un inteligente uso de la civilización griega, según lo muestra su invitación a Aristóteles, por ejemplo; y no era capaz de imaginar un estado moderno sin la habilidad técnica y la ciencia militar griega, o sin la diplomacia y la retórica griega. Pero en su interior era literalmente un bárbaro astuto, y su genial capacidad se limitó a hacer el hecho más brutalmente palmario, más insultante. Por naturaleza era Alejandro un fiel vástago de aquella cepa salvaje, y sus contemporáneos griegos, a quienes su excelente educación condujo a suponer con error que podían medirle con patrones griegos, jamás lograron comprender su mezcla de grandes cualidades con una demoníaca imprevisibilidad, un frenético deseo de placer y en sus últimos días crecientes extravíos de brutalidad y crueldad. No obstante, el grado notablemente alto de conciencia personal e histórica de sí que tenía es una clara señal de la influencia de Aristóteles. Su plan favorito, partir para Asia como un segundo Aquiles, es característico de tan peculiar mezcla y de la claridad con que la percibía él mismo. Era un griego por su escuela literaria y moral. Era un griego en su pugnar por la "virtud", esto es, por una más alta y armoniosa individualidad.

Pero su retadora imitación de Aquiles es la expresión de su apasionada y romántica condición, de que había un contraste entre él y la política y cultura excesivamente civilizada del siglo cuarto, y también lo es quizá de un cierto espíritu caballeresco semibárbaro, que le hacía imposible fundirse con la Ilustración griega. Marcha a Asia rodeado de historiadores y sabios; en Ilión busca la tumba de Aquiles y lo llama afortunado por haber encontrado un Homero para heraldo de sus hazañas. De semejante joven bien podía esperar Aristóteles que condujera a los griegos a la unidad y sentara el dominio de ellos en el Este sobre las ruinas del Imperio Persa (las dos cosas estaban inseparablemente ligadas en su mente). La comunidad de ideas entre los dos hombres fué evidentemente muy estrecha, no sólo mientras vivió Aristóteles en Macedonia, sino hasta mucho después de empezar las guerras persas. Sólo cuando la expedición a Asia había extendido inmensurablemente el horizonte del paisaje de la Ilíada empezó Alejandro a confundir la conducta de Aquiles con otros papeles orientales. Entonces su misión griega hizo lugar al nuevo propósito de reconciliar pueblos e igualar razas, y Aristóteles se opuso a Alejandro con toda energía. El término de sus relaciones íntimas no debe autorizar, sin embargo, para arrojar sombra alguna sobre los tiempos en que Alejandro puso como heredero del trono de Macedonia las bases de su pensamiento político bajo la tutoría de Aristóteles, y este último trabó una estrecha amistad con Antípater, que en algunos respectos ocupó el puesto de la de Hermias y que duró aún después de la muerte del filósofo. Al morir Filipo cumplió Alejandro el deseo más caro de su maestro reedificando su ciudad nativa, Estagira, que habían devastado las tropas de Filipo durante la guerra de la Calcídica. También se respetó la ciudad natal de Teofrasto, Ereso de Lesbos, cuando tomaron la isla los macedonios. Calístenes acompañó a Alejandro a Asia como historiador.

CAPÍTULO VI

EL MANIFIESTO DE LA FILOSOFIA

LA HISTORIA de la época más fecunda de la vida de Aristóteles era en *otros tiempos una página en blanco.* No se sabía del período que va desde sus treinta y siete a sus cuarenta y nueve años, esto es, desde el momento en que dejó la Academia hasta el momento en que volvió de Macedonia a Atenas y fundó la escuela peripatética (347-335). No se lograba rastrear relación esencial alguna entre sus "viajes" y la vida de reclusión en la Academia que los había precedido. En todo caso, no parecían ser de especial importancia para la inteligencia del Aristóteles pensador. Dado que sus escritos no podían fecharse con rigor, parecía haber un completo vacío entre su período académico y su período peripatético, suponiéndose que los tratados se habían escrito todos durante el último. Y dado que tampoco se sabía nada preciso sobre su actividad de maestro y de escritor anterior a la fundación de la escuela, no es sorprendente que los investigadores se imaginasen su pensamiento habiendo alcanzado una forma final, y considerasen los tratados como su expresión sistemática y definitiva. Dentro de este sistema parecía corresponder el más alto puesto a la metafísica, el estudio del ser puro, cúpula dominante bajo la cual quedan todas las ciencias especiales incluídas, presupuestas y por lo mismo superadas.

Ahora sabemos, por la obra de Dídimo recientemente descubierta, que Aristóteles reanudó su enseñanza inmediatamente después del 347, y que su primera aparición independiente tuvo lugar mientras estaba aún en Asos. Lo que se nos dice de su actividad durante estos años muestra que había llegado a sentir el deseo de ejercer una ancha influencia pública. Al mismo tiempo, todo lleva a la conclusión de que continuaba sin perturbar su estrecha afinidad con Platón y las preocupaciones de éste. Seguía viviendo y enseñando entre discípulos de Platón. Como

hemos visto, su marcha de la escuela de Atenas no fué en ningún sentido una ruptura con la comunidad académica como tal; y sería una inadmisible contradicción suponer que después de haber sido un fiel discípulo durante toda la vida de su maestro, rompiera con él desde el instante en que había muerto. Todo lo contrario, su desarrollo intelectual tomó cada vez más algo del público carácter que siempre habia determinado la personalidad y la influencia de Platón. Fundó escuelas y sembró las simientes de la filosofía en varios lugares. Tomó parte en asuntos políticos, como había hecho Platón, y llegó a tener influencia en las cortes de los más poderosos gobernantes de su tiempo. Por primera vez empezó a contar hombres importantes entre sus discípulos. Es probable *a priori* que éste fuera también el tiempo de su primera aparición ante el gran público como crítico de Platón, puesto que ahora tenía que explicar la filosofía platónica sobre su propia responsabilidad y de acuerdo con su propio concepto de la naturaleza de la misma. Partiendo de esta consideración, debemos tratar de penetrar más hondo en la misteriosa oscuridad de estos años decisivos, durante los cuales alcanzó la primera formulación general de su propio punto de vista. Y descubrimos que entre el primer estadio, dogmáticamente platónico, de su desarrollo intelectual, y la forma final de su pensamiento en plena madurez, hubo un período de transición cuya naturaleza puede certificarse con precisión en muchos detalles; un período en que criticó, rehizo y se independizó; un período, en otros tiempos enteramente pasado por alto, que fué claramente distinto de la forma final de su filosofía, aunque revela la entelequia de la última en todos los puntos esenciales. La ventaja de examinar esta situación no se reduce a obtener un cuadro del desarrollo gradual de sus principios. Sólo sabiendo lo que con el tiempo refuerza, suprime e introduce, podemos formarnos un concepto claro de las fuerzas determinantes que trabajaban por producir en él una nueva *Weltanschauung*.

A la cabeza de este proceso coloco el diálogo *De la Filosofía*. Generalmente se le cuenta entre los primeros escritos,[1] pero su

[1] Bernays y Heitz no ven diferencia alguna entre éste y los otros escritos exotéricos, a causa de que admiten que Aristóteles atacaba a Platón en todos ellos. Dyroff, en cambio (*op. cit.*, p. 82), generaliza su idea correcta de

doctrina es evidentemente un producto de la transición. Los numerosos fragmentos conservados, algunos de ellos muy importantes, hacen el intento de reconstruirlo más esperanzador que con cualquier otra de las obras perdidas. De nuevo aquí tendremos que entrar en las minucias de la interpretación, a fin de extraer lo esencial de nuestro material. Hasta el presente se le ha entendido muy poco. Por su estilo, por su contenido y por su finalidad, ocupa un lugar único en el desarrollo intelectual de Aristóteles.

De la Filosofía se menciona expresamente como habiendo atacado la doctrina de los números ideales, y de hecho es la única obra literaria de que sepamos con precisión que su contenido era antiplatónico. Dicha crítica formaba evidentemente parte de una refutación general de la doctrina de las Ideas, pues no trata de la de Espeusipo, de que los números matemáticos eran sustancias independientes, sino con la forma posterior de la doctrina del propio Platón, según la cual las Ideas eran números. "Si las Ideas fuesen otra clase de número, y no el matemático, no tendríamos inteligencia alguna de él. Pues, ¿quién entenderá otra clase de número, al menos entre la mayoría de nosotros?" [2] Siriano nos conservó estas palabras del libro segundo del diálogo. El que habla es el propio Aristóteles, que enuncia su aporía sobre la doctrina de Platón medio en serio y medio en broma.

La misma actitud me parece expresarse en otra crítica fragmentaria de la teoría de las Ideas, cuyo origen, aunque no rigurosamente probado, es más que probable. Es el pasaje tomado por Proclo y Plutarco de una fuente común, para probar que Aristóteles atacaba a Platón en los diálogos lo mismo que en los tratados.[3] Puesto que la tradición no nos informa de la existencia de una crítica de Platón en ningún diálogo excepto *De la Filosofía*, y puesto que esta crítica no identificada concuerda sorprendentemente bien con la actitud expresada en el fragmento de este diálogo citado por su nombre, sería antinatural no atribuir ambas a la misma obra, especialmente dado que el simple

que el contenido de los diálogos y del *Protréptico* era por la mayor parte platónico, y supone que lo mismo era verdad del *De la Filosofía* también.

[2] Frg. 9.

[3] Frg. 8. Ver *supra*, p. 48.

título de esta obra, tan insólitamente informativo para un diálogo, sugiera un examen acabado de los problemas fundamentales de la filosofía. De nuevo aquí era el propio Aristóteles el que hablaba. No conocemos las palabras exactas empleadas por él, pero ambos testimonios conservan la notable declaración de que "no puede simpatizar con la teoría de las Ideas, aun cuando se le crea discrepar por simple espíritu de contradicción". Esta declaración ilumina todavía con mayor claridad que el otro fragmento el hecho de que en el cuadro que pinta del obstinado conflicto de opiniones reproduce Aristóteles la verdadera situación. Algo había de ceder. Finalmente apela al respeto que todo investigador debe a toda convicción honrada y razonada. Enérgicamente rechaza la maliciosa sugestión, que naturalmente se había hecho en la Academia, de que su divergencia de ideas se debiera a motivos personales. Esta imputación fué evidentemente una de las principales razones de que publicara su crítica, que no cabe duda había sido ya materia de discusión durante algún tiempo dentro del círculo platónico. Cuando al cabo anunció al mundo: "no puedo más que mantener mis objeciones", había dejado de importarle realmente el reconquistar la buena voluntad de aquellos antiguos amigos de quienes disentía ahora. Estaba dispuesto a someter sus argumentos al veredicto del público.[4]

Hasta donde podemos juzgar por el título y los fragmentos, era el diálogo singular por su forma tanto como por su contenido. Cicerón, cuando apela a Aristóteles para justificar su propio proceder, nos cuenta que el último aparecía en sus propios diálogos y dirigía la discusión. Hemos mostrado, sin embargo, que esto sólo ocurría probablemente en unos pocos diálogos; de hecho sólo en el *Político* y la *Filosofía*.[5] En este último, la prominencia del propio Aristóteles estaba ciertamente relacionada con la naturaleza de la obra como una especie de manifiesto personal. El título sugiere un tratado más bien sistemático, y los fragmentos lo confirman. No cabe duda de que un defensor

[4] El pasaje debe su conservación a su singular importancia para el desarrollo de la actitud crítica de Aristóteles frente a Platón. Era único. Por eso el generalizar una situación tan individual y no susceptible de repetición y el aplicarla a todos los diálogos es un procedimiento que se refuta a sí mismo.

[5] Ver *supra*, p. 41.

de la concepción platónica pronunciaba un largo discurso en oposición a Aristóteles. Cicerón nos cuenta, además, que Aristóteles escribía una introducción distinta a cada uno de los libros cuando sus diálogos tenían más de uno, de lo que podemos inferir que cada libro era completo de suyo, como en los diálogos de Cicerón.[6] Así, tanto formal como filosóficamente está la obra a medio camino entre las primeras obras, platónicas, y los tratados, y por el espíritu se aproxima a los últimos. La fecha de composición la señala la relación entre esta crítica de la teoría de las Ideas y la del libro primero de la *Metafísica.* Uno de los pocos puntos sobre la cronología de los tratados que pueden fijarse con toda exactitud es éste: poco después de la muerte de Platón redactó Aristóteles un afortunado bosquejo de los resultados de las discusiones que se habían sostenido sobre las Formas en la Academia, en el que intentaba delinear su nuevo sistema de platonismo perfeccionado; la introducción a este primer bosquejo está contenida en el libro primero de la *Metafísica.*[7] Ahora bien, es inconcebible que la crítica del diálogo *De la Filosofía,* que se dirigía al público y estaba en forma literaria, fuese anterior a estas discusiones esotéricas; esta crítica no era el primer paso, sino el último. En consideración a la Academia, habría evitado Aristóteles todo el tiempo posible un examen público de las controversias internas de su escuela sobre cuestiones lógicas y metafísicas, que pocas personas eran capaces de juzgar; y los fragmentos conservados prueban que sólo obró así cuando le obligó la propia defensa. Se sigue que el diálogo se escribió al mismo tiempo que la crítica de las Formas del libro primero de la *Metafísica,* o poco después, y ciertamente tras la muerte de Platón. Aristóteles entra en liza armado no sólo con críticas destructivas, sino también con una concepción propia. Hasta que

6 Cic., *Ep. ad Att.*, IV, 16, 2; "quoniam in singulis libris utor prooemiis, ut Aristoteles in eis quos ἐξωτερικούς vocat." Las introducciones tienen, por consiguiente, que haber estado muy débilmente conectadas con lo siguiente. Según Proclo (*In Parmen.*, I. 659, Cousin), lo mismo era cierto de los diálogos de Teofrasto y Heráclides Póntico, que estaban modelados sobre los de Aristóteles. En el *Eudemo,* por el contrario, la discusión brota naturalmente de la invención introductoria, como pasa en Platón.

7 Ver *Ent. Met. Arist.*, pp. 28 *ss.*, esp. p. 33.

Andrónico publicó la *Metafísica* constituyó este diálogo la principal fuente de información sobre las opiniones filosóficas generales de Aristóteles en el mundo antiguo, y de él sacaron su conocimiento del autor los estoicos y epicúreos. Era, sin embargo, un Aristóteles sin desarrollar aquel con quien tuvieron que contentarse.

Aristóteles empezaba con el desarrollo histórico de la filosofía. No se confinaba en los filósofos griegos desde Tales en adelante, que despliegan una verdadera continuidad y que eran puros investigadores que procedían sin supuestos a lo largo de líneas definidas. Contrariamente a su proceder en la *Metafísica,* retrocedía al Oriente y mencionaba sus antiguas y gigantescas creaciones con interés y respeto. En el libro primero de la *Metafísica* se limita a aludir a los sacerdotes egipcios y a los servicios que prestaron a la matemática, en razón del ejemplo de ocio y contemplación filosófica que daban a los griegos. Pero en su diálogo penetraba hasta los más antiguos tiempos —si seguimos su propia cronología— y hablaba de los Magos y de su enseñanza.[8] Venían luego los venerables representantes de la más remota sabiduría helénica, los teólogos, como él los llama; a continuación, las doctrinas de los órficos y sin duda de Hesíodo, aunque éste no aparece en los fragmentos; y por último la sabiduría proverbial tradicionalmente atribuída a los Siete Sabios, de conservar la cual se había cuidado especialmente el dios de Delfos. Esto daba ocasión para mencionar el viejo culto apolíneo. Es digno de nota que Aristóteles fué el primer sucesor de Platón que se desembarazó de la despectiva opinión que éste tenía de los sofistas. Devolvió al nombre su justa significación como un título de honor; y tuvo la sagacidad histórica de poner a los Siete Sabios a la cabeza de esta sucesión de intelectos dominantes, cuya influencia sobre el desarrollo del pensamiento griego le parecía tan importante, que los incluyó en la historia del saber filosófico.[9]

[8] Frg. 6.

[9] La prueba de la existencia de estos detalles en el diálogo *De la Filosofía* es como sigue. Aparte del fechar la religión de los Magos, únicamente el cálculo sobre la antigüedad del proverbio délfico "Cónocete a ti mismo", que conducía a la cuestión de la fecha de los Siete Sabios, se atribuye con precisión a este diálogo (frg. 3). Aristóteles adjudicaba el proverbio a un

Esta masa de hechos estaba críticamente tamizada y reducida a un orden. Aristóteles planteaba la cuestión de la autenticidad de los poemas órficos conservados. Negaba que Orfeo hubiera escrito versos, y distinguía entre las ideas religiosas y la forma en que se las había transmitido, adjudicando correctamente esta última a un período bastante posterior, allá por los fines del siglo VI. Este es el origen de la idea, que impera todavía, de que la mistificación del poema órfico era invención de Onomácrito, teólogo de los Pisistrátidas, que tenían interés por el misticismo órfico.[10] También indagaba Aristóteles la antigüedad del proverbio "Conócete a ti mismo", que estaba inscrito sobre la entrada del templo de Delfos. Trata de determinar su fecha por medio de la historia de la construcción.[11] Análogamente, en lugar de admirar de un modo ingenuo la cana antigüedad de la sabiduría egipcia y de la religión irania, trataba de asignarles las fechas más definidas posibles.[12]

Esta rigurosa cronología no es el resultado de un simple interés arqueológico, sino de un principio filosófico. Su doctrina era la de que en la historia humana vuelven a aparecer las mismas verdades, no simplemente una vez o dos, sino indefinidamente.[13] Como consecuencia echó las bases de una colección de proverbios griegos, fundándose en que estos lacónicos y contundentes preceptos empíricos eran las supervivencias de una filosofía prehistórica, y se habían conservado por medio de la palabra oral a través de todos los cambios del espíritu nacional, en virtud de su concisa plenitud de sentido. Sus perspicaces ojos divisaban el valor de los proverbios y de la poesía gnómica para el estudio de los orígenes de la reflexión ética. Al griego educado le parecía cosa vulgar el minucioso trabajo requerido para hacer una colección semejante, y el intento de Aristóteles provocó el

tiempo anterior a Quilón. Se sigue que los fragmentos 4 y 5 proceden del mismo contexto. Que los teólogos deben de haberse mencionado resulta obvio del hecho de que también en la *Metafísica* hace empezar con ellos la reflexión filosófica.

10 Frg. 7.

11 Frg. 3.

12 Frg. 6.

13 *Del Cielo*, I, 3, 270b 19; *Meteor.*, I, 3, 339b 27; *Metaf.*; Λ 8, 1074b 10; *Pol.*, VII, 10, 1329b 25.

franco menosprecio de los círculos isocráticos.[14] Al examinar la antigüedad de la máxima délfica "Conócete a ti mismo", trataba de resolver la cuestión de a cuál de los Siete Sabios se debía. Basándose en las conclusiones que sacaba de la construcción, ponía término a la controversia, un tanto vacua, con un juicio salomónico: puesto que la máxima es más antigua que Quilón, no procede de ninguno de los Siete, sino que había sido revelación de la propia Pitonisa. El alcance del argumento resulta claro cuando consideramos el testimonio de Plutarco, según el cual "en las obras platónicas" sostenía Aristóteles que el "Conócete a ti mismo" era el más divino de los preceptos de Delfos, y que era el mismo precepto que había planteado a Sócrates su problema. La peculiar frase "en las obras platónicas" (ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς) es paralela a la frase "en las obras socráticas", que significa los diálogos socráticos de Platón; tiene que referirse a la forma, no al contenido, y que significar los diálogos platónicos de Aristóteles. La relación establecida aquí entre la vieja máxima délfica y la nueva búsqueda socrática de un conocimiento ético cae mejor dentro del diálogo *De la Filosofía* que dentro de cualquier otro. Es un ejemplo de la doctrina de que las verdades filosóficas vuelven a descubrirse a lo largo del curso de la historia. Así, venía Sócrates a ser el restaurador del principio ético de la religión apolínea; en realidad, como Aristóteles trataba de mostrar con el cuento de la visita a Delfos, fué de aquel antiguo centro de revelación de donde recibió Sócrates el impulso externo que le condujo a aquellas cuestiones que agitaban todos los problemas éticos de su tiempo.[15]

14 Sobre el interés de Aristóteles por los proverbios ver παροιμία en el *Index Aristotelicus* de Bonitz. Sobre la idea de que los proverbios son "reliquias de una antigua filosofía" ver frg. 13. Sobre las colecciones de proverbios ver Dióg. L., V, 26 y Ateneo, II, 60 D.

15 Que los fragmentos 1 y 2 forman un conjunto con el 3 resulta indubitable tan pronto como se advierte que la clave del conjunto es la teoría del retorno periódico de todo conocimiento. No nos importa aquí la cuestión de si los preceptos délficos pertenecen realmente a la ética de Apolo o son manifestaciones de sabiduría extranjera acogidas bajo la protección del dios. El paralelo entre Sócrates y la máxima délfica aparece también en el Ps.-Platón, *Alcib.*, I, 124 E: "tomando consejo de mí y de la máxima délfica 'Conócete a ti mismo' ".

El vínculo así descubierto entre religión y filosofía se extiende a lo largo del diálogo. La misión apolínea de Sócrates la había tocado ya Platón en la *Apología;* aquí se usa la doctrina de los ciclos para ensancharla hasta un renacimiento de la sabiduría délfica. Apolinismo y socratismo son los dos polos del desarrollo de la ética griega. La investigación de la fecha de origen del orfismo debe de haber formado parte de la misma idea. Aristóteles jamás dudó de la historicidad de Orfeo; subrayó lo tardío de la formulación literaria exclusivamente a fin de reemplazar al versificador y fabricante de oráculos pisistrátida por un genuino profeta de la antigüedad griega. Estaba seguro de que los poemas órficos eran tardíos, pero no había nada que impidiera ser de una gran antigüedad a la enseñanza religiosa misma. Lo que le llevó a investigar la fecha de su origen fué sin duda su reciente retorno, en una forma más espiritualizada, en la doctrina de la otra vida y de la trayectoria del alma de Platón.

Otro ejemplo de este método se encuentra en el siguiente fragmento. En su *Historia Natural* dice Plinio (30, 3): "Eudoxo, que deseaba que se pensara que la más famosa y más beneficiosa de las sectas filosóficas era la de los Magos, nos cuenta que Zoroastro vivió 6,000 años antes de la muerte de Platón. Aristóteles dice lo mismo". Sabemos que Eudoxo, el astrónomo y amigo de Platón, se había interesado por la ciencia oriental y egipcia durante su estancia en los países respectivos, y traído consigo a Grecia el saber que había recogido de los representantes de un mundo más o menos cerrado todavía para los helenos.

En aquel tiempo era la Academia el centro de un interés muy fuerte por el Oriente. Como un augurio de la expedición de Alejandro y el consiguiente *rapprochement* entre griegos y asiáticos, es este interés de una gran significación, no reconocida en modo alguno suficientemente. Los canales por los que se abrió paso la influencia oriental sólo pueden rastrearse en pequeña medida. Gracias a un fragmento de una lista de alumnos de la Academia, conservada en un papiro de Herculano, sabemos por casualidad que un caldeo era miembro regular de la escuela.[16] Esto parece haber sido durante la última década de la vida de Platón.

16 *Index Acad. Herculan.*, col. III, p. 13 (Mekler).

Otros signos de influencia oriental señalan el mismo período. Tales son el paralelo del *Alcibíades* I, entre las cuatro virtudes de Platón y la ética de Zaratustra, y la teología astral presentada como la más alta sabiduría por el discípulo y secretario de Platón, Filipo de Opunte, en su postscriptum a las *Leyes*. Para autorizar las nuevas ideas religiosas que predica seriamente "a los griegos" apela Filipo abiertamente a fuentes orientales.[17] Estas tendencias se originaron indudablemente durante el tiempo en que estuvo presente Eudoxo en la Academia, aunque nuestro material no nos permite por desgracia apreciar en toda su extensión la enorme influencia ejercida sobre los platónicos por este hombre. Se relacionaban en parte con la admiración de la Academia por la astronomía caldea y "siria", de cuya antigua familiaridad empírica con los cielos había obtenido su cómputo de los tiempos de revolución y su conocimiento de los siete planetas, un conocimiento que aparece en Filipo de Opunte por primera vez en Europa. En parte, también, se relacionaban con el atractivo del dualismo religioso de los Parsis, que parecía prestar apoyo a la metafísica dualista de la vejez de Platón. El alma del mundo mala que se opone a la buena en las *Leyes* es un homenaje a Zaratustra, hacia quien se sentía atraído Platón a causa de la fase matemática en que había acabado por entrar su teoría de las Ideas, y a causa del dualismo intensificado envuelto en ella.[18] Desde aquel tiempo en adelante permaneció la Academia vivamente interesada por Zaratustra y la enseñanza de los Magos. Hermodoro, discípulo de Platón, discutía el astralismo en su *Matemática*, derivando de él el nombre de Zaratustra, que declaraba significar "adorador de las estrellas" (ἀστροθύτης).[19]

Estas influencias suscitaron el interés de Aristóteles por los Magos en el diálogo *De la Filosofía*. Hasta el intento de deter-

17 *Epín.*, 986 E, 987 B y 987 D—988 A. Ps.-Platón, *Alcib.*, I, 121 E—122 A.

18 *Leyes*, X, 896 E. "*At.* Y puesto que el alma ordena y habita toda las cosas que se mueven, como quiera que se muevan, ¿no deberemos decir que ordena también los cielos? *Cle.* Naturalmente. *At.* ¿Un alma o más? Más de una —respondo por ti; en todo caso, no debemos suponer que haya menos de dos—; una, la autora del bien, y la otra, de lo contrario."

19 Sobre Hermodoro, *De la Matemática*, usada por Soción en la *Diadoche*, ver Dióg. L., I, 2 y 8; cf. escol. al Ps. - Platón, *Alcib.*, I 122 A.

minar la fecha de Zaratustra lo habían hecho ya otros académicos. Hermodoro, por ejemplo, le había puesto 5,000 años antes de la caída de Troya. Las investigaciones de este platónico seguían siendo la principal autoridad en la materia cuando el docto alejandrino Soción escribió su historia de las escuelas filosóficas. Al lado de Hermodoro mencionaba la sugestión de Janto, según la cual Zaratustra había vivido 6,000 años antes de la invasión de Jerjes.[20] La fecha dada por Aristóteles y Eudoxo y reproducida por Plinio difiere de las otras fechas tradicionales en su peculiar punto de referencia. Si comparamos "6,000 años antes de la muerte de Platón" y cifras contadas desde la caída de Troya o de la expedición de Jerjes (que más tarde abrió camino a la de Alejandro), resulta evidente que semejante manera de calcular no se debe a las exigencias de la cronología, sino al deseo de enlazar a Zaratustra y a Platón como dos fenómenos históricos esencialmente similares. La razón de la comparación y del interés de Aristóteles por los miles en números redondos del intervalo, es patentemente la idea presentada en *De la Filosofía,* de que todas las verdades humanas tienen sus ciclos naturales y necesarios. Ahora bien, en un fragmento del que se sabe que pertenece al libro primero de este diálogo habla Aristóteles de la enseñanza de los Magos, a saber, del dualismo iranio, según el cual había dos principios, un espíritu bueno y otro malo, Ormuz y Arimán; y Aristóteles identifica a éstos con las divinidades griegas Zeus y Hades, el dios de la luz celeste y el dios de la oscuridad ctónica. También Plutarco compara la doctrina de las almas del mundo, buena y mala, de Platón con el dualismo de los caldeos y Magos. Es natural suponer que la misma consideración actuó sobre Aristóteles en el fragmento donde traza un paralelo entre Zaratustra y Platón.[21] Esta suposición se vuelve segura por obra del único pasaje restante donde menciona a los Magos, a saber, una de las partes más antiguas de la *Metafísica,* que debe asignarse por otras razones al momento en que se escribió *De la Filosofía.* Aquí de nuevo es el asunto el dualismo platónico. Como primeros precursores de éste menciona

[20] Diög. L., I, 2.

[21] Frg. 6 (Plutarco, *Is. et Osir.,* 370 E).

Aristóteles en Grecia a Ferécides y en Asia a los Magos.[22] El entusiasmo de la Academia por Zaratustra subió hasta la intoxicación, como el redescubrimiento de la filosofía india por Schopenhauer. Llevó a la conciencia histórica de sí que tenía la escuela a pensar que la doctrina platónica del Bien como un principio divino universal había sido revelada a la humanidad del Este por un profeta oriental miles de años antes.

Esta explicación resulta confirmada por el número 6,000. Sabemos por Teopompo, que quizá lo sacó del propio Eudoxo, que la generación de éste y de Aristóteles tenía conocimiento del gran ciclo de la religión irania y del drama universal de la lucha entre Ormuz y Arimán.[23] Ormuz y Arimán gobiernan por turno (ἀνὰ μέρος), cada uno durante tres mil años. Durante otros tres mil luchan, y cada uno trata de herir al otro y destruir lo que él creó. Finalmente gana la partida el espíritu bueno. La duración de este drama escatológico se estima diversamente en la tradición irania, unas veces como siendo de 9,000 años (ésta es evidentemente la cifra que sigue la fuente de Teopompo) y otras veces de 12,000. De acuerdo con ello varía el significado de cada acto de 3,000 años dentro del ciclo cósmico. Por esta razón quizá los medios a nuestra disposición no nos permitan determinar sin ambigüedad los puntos precisos en que se suponía aparecían Zaratustra y Platón;[24] pero no es a buen seguro un

22 *Metaf.*, N 4, 1091b 8.

23 Teopompo, frg. 72 (Mueller). Cf. Jackson, "The Date of Zoroaster", *Journal of the American Orient. Soc.*, vol. XVII (1896), p. 3; F. Cumont, *Textes et monum. de Mithra*, vol. I, p. 310, n. 6; y últimamente Gisinger, *Erdbeschreibung des Eudoxus* (Leipzig, 1907). En vista de que la creación del dios bueno se completa en 6,000 años, los Padres de la Iglesia y filósofos cristianos de la historia identifican este período con los seis días de la creación según el relato mosaico.

24 En la edición alemana original de esta obra trataba yo de fijar con más rigor las posiciones probables de Zaratustra y Platón en el drama cósmico de la religión irania. Desde entonces mi afirmación de que el asignar a Zaratustra a una fecha 6,000 años anterior a Platón implica algún vínculo interno entre ellos, o más bien entre sus principios, la han recogido muchos orientalistas y quizá es universalmente aceptada. Pero en vista de recientes investigaciones iranias prefiero ahora no intentar el armonizar las tradiciones griega y persa, pues que para mi propósito es lo único importante el sentar *el hecho* de que poco después de su muerte, e incluso en vida suya todavía,

accidente que la cifra 6,000, que es el número de los años entre los dos según Aristóteles y Eudoxo, sea divisible por 3,000. Zaratustra y Platón son evidentemente dos importantes etapas en el viaje del mundo hacia su meta, el triunfo del bien.

La principal razón para adjudicar el fragmento de Plinio al libro primero del diálogo *De la Filosofía* es que sólo en este contexto puede entenderse plenamente; pero puesto que Rose lo incluye entre los fragmentos del apócrifo *Mágico* —por razón que no se logra descubrir— bien estará disipar expresamente la sombra de sospecha que por lo mismo ha caído sobre él.[25] Plinio no sacó su información del *De los Magos* de Apión, como conjetura sin razón Rose, sino de la erudita obra del mismo título de Hermipo, el continuador de Calímaco. En la siguiente línea señala inequívocamente por su fuente a Hermipo, expresando una ingenua admiración por su vasta lectura de los textos originales, que es muy propia en vista de su propia falta de ella. No fué Plinio, sino Hermipo, quien consultó a Eudoxo. Así podemos confirmarlo comparando el pasaje con el fragmento 6, una referencia a los Magos de la que se sabe con precisión que pertenece al libro primero *De la Filosofía*. También este fragmento procede de Hermipo y de nuevo aquí menciona éste por sus fuentes a Eudoxo y a Aristóteles. Damos los dos extractos lado a lado.

se puso a Platón en relación con Zaratustra y con la doctrina irania de la lucha entre el principio bueno y el malo. Sobre Platón como el fundador de una religión, según lo ve la elegía de altar de Aristóteles, ver mi artículo "Aristotle's Verses in Praise of Plato", *The Classical Quarterly*, vol. XXI (1927), p. 13.

[25] Arist., frg. 34. Cf. Rose, *Arist. Pseudepigraphus*, p. 50. La razón por la que Rose atribuye el fragmento al *Mágico* es probablemente la de que en Diógenes Laercio (I, 1 y I, 8) se menciona esta obra como una de las de Aristóteles en el contexto inmediato a la cita de *De la Filosofía* sobre los Magos. Pero un examen preciso muestra que Diógenes no sigue la misma fuente al citar cada una de las dos obras como obras de Aristóteles. El *Mágico* apócrifo lo dan como principal fuente Soción y Hermodoro, pues Diógenes menciona los tres nombres tanto en I, 1–2 como en I, 7–8 (el extracto se extiende hasta "y Hermodoro está de acuerdo con él en esto"), mientras que la información procedente del *De la Filosofía* de Aristóteles y de Eudoxo estaba obtenida de Hermipo, como se mostró arriba.

Plinio, *Historia Natural,* 30, 3.

Sin duda empezó con Zoroastro en Persia, según las autoridades, que están de acuerdo. No es tan claro si hubo sólo un hombre de este nombre u otro más adelante. *Eudoxo,* que sostenía que es la más excelente y valiosa de todas las sectas filosóficas, dice que este Zoroastro vivió 6,000 años antes de la muerte de Platón. *Aristóteles dice lo mismo. Hermipo,* que escribió copiosamente sobre todo ese arte, y comentó 2.000,000 de líneas de poesía escritas por Zoroastro, añadiendo un índice a cada libro, dice... que su maestro fué Agonaces, y que él vivió 5,000 años antes de la guerra de Troya.[26]

Diógenes-Laercio, I, prólogo, 8.

Aristóteles, en el libro primero de su diálogo De la Filosofía declara que los Magos son más antiguos que los egipcios, y además, que creen en dos principios, el espíritu bueno y el espíritu malo, el uno llamado Zeus u Ormuz, el otro Hades o Arimán. Así lo confirman *Hermipo en su libro primero sobre los Magos, Eudoxo en su Viaje alrededor del Mundo* y Teopompo en el libro octavo de su *Filípica.*

Es evidente que Hermipo se sirvió de las mismas fuentes para sus dos referencias a los Magos, a saber, el diálogo *De la Filosofía* y el *Viaje* de Eudoxo, debiendo de haberlos citado exactamente cada vez. Diógenes reproduce íntegramente su cita, pero Plinio se limita, como suele, a nombrar los autores sin los libros. El fragmento de Plinio se ajusta perfectamente a la teoría de los ciclos y a las discusiones cronológicas del libro primero *De la Filosofía,* que contenía otras referencias a los Magos, por lo que en el futuro debe incluírsele entre los fragmentos del diálogo. La posición paralela de Platón y Zaratustra en el ciclo no da la im-

[26] Sobre la forma correcta del nombre "Agonaces" ver Fr. C. Andreas, en Reitzenstein, "Die Göttin Psyche", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* Philosophisch-historische Klasse, vol. VIII (1917), Abh. 10, p. 44. Sobre la significación de la anterior discusión de las afirmaciones de Aristóteles acerca de la doctrina de Zaratustra para la tradición oriental y su cronología ver Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig, 1926), p. 3.

presión de haberse inventado durante la vida de Platón. Tampoco podía encontrarse, con seguridad, en el *Viaje* de Eudoxo, que murió mucho antes que él. La originalidad de Eudoxo reside exclusivamente en poner a Zaratustra "hace 6,000". Fué Aristóteles quien, llevado de su doctrina del retorno periódico de todo conocimiento humano, vinculó específicamente por primera vez esta cifra al retorno del dualismo, colocando con ello a Platón en una posición que correspondía a su profunda reverencia por él. No puede caber duda de que el diálogo en que dirigía así la luz de los siglos sobre su maestro se escribió después de la muerte de este último.[27]

La doctrina de que la verdad retorna con determinados intervalos implica que los hombres son incapaces de conservarla permanentemente una vez que se la ha descubierto. No se suponía, sin embargo, que la humanidad no pudiera mantenerse durante mucho en un alto nivel espiritual, y que por esta razón perdería continuamente de nuevo incluso verdades conocidas durante largo tiempo. La teoría era que la tradición, y en realidad la civilización en conjunto, resulta destruída periódicamente por violentas convulsiones de la naturaleza. En otras palabras, se aplicaba a la historia de la filosofía la doctrina de las catástrofes de Platón. Bywater ha dado razones convincentes para creer que esta doctrina se encontraba en los diálogos de Aristóteles.[28] En el *Timeo* se sugiere que todas las tradiciones más

[27] Si las palabras de Plinio "sex milibus annorum ante *Platonis mortem*" no proceden de la fuente intermediaria Hermipo —es verdad, como me ha señalado Eduardo Fraenkel, que en la cronología técnica "ante mortem..." no significa a veces más que "ante aliquem"—, sino de la autoridad de Hermipo, sólo pueden ser de Aristóteles, puesto que Eudoxo murió antes que Platón. (Es imposible seguir a Gisinger, *op. cit.*, p. 5, n. 1, que supone, basándose en el pasaje de Plinio, que Eudoxo murió después que Platón). Simplemente por razones internas, sin embargo, me parece seguro que una comparación semejante no pudo haber surgido en vida todavía de Platón, y otro tanto es cierto de la actitud del diálogo en conjunto frente a Platón y su filosofía.

[28] Bywater (*Journ. of Philology*, vol. VII, p. 65) adjudica al *De la Filosofía* trozos de Filopono, *In Nicom. Arithm.* La teoría de los cataclismos se conecta allí con el progreso del conocimiento, y ésta es una idea que Aristóteles tomó de Platón y desarrolló. La forma de la teoría que analiza Bywater es, sin embargo, estoica, especialmente la idea del desarrollo de las artes y del

antiguas de los griegos habían sido aniquiladas por sobrecogedores hechos naturales. Mitos tales como los de Faetón y del Diluvio se interpretaban como huellas de estos hechos en la memoria humana. El mismo método de interpretación se aplica a los más antiguos triunfos de la cultura en las *Leyes,* exactamente como Aristóteles explica en la *Metafísica* las leyendas de los dioses como reliquias, desfiguradas por la tradición, de un primitivo estadio de su propia teoría de los motores de las esferas.[29] Este procedimiento de racionalización no puede haberse originado, ciertamente, en el cerebro imaginativo de Platón. Lleva el sello de la ciencia jonia, y verosímilmente procede del propio Eudoxo, junto con la teoría de las catástrofes. Aristóteles hizo libre uso de él. En la *Meteorología,* por ejemplo, arguye fundándose en la tradición mítica la existencia prehistórica de la hipótesis del éter, que es un hecho la inventó él mismo.[30] Por otro lado, no es ciertamente Eudoxo el autor de la idea del retorno de todas las cosas intelectuales. Pero esto no hace sino mostrar más claramente la acción de la ciencia natural contemporánea sobre las ideas de los hombres acerca de la historia de la cultura, su manera de servirse de los mitos y su concepto del espíritu humano, que, como la naturaleza con sus fuerzas, da a luz siempre de nuevo lo que yace oculto en su seno.

Presentando a Platón en el libro primero como un hombre de todos los tiempos, fuera del alcance de toda mezquina oposición, y como la culminación de toda la filosofía anterior, abría Aristóteles la perspectiva adecuada para la crítica subsiguiente. El libro segundo era una destructora crítica de las Ideas. El tercero exponía su propia visión del mundo; era una cosmología y una teología; como el segundo, tomaba forma a través de una crítica de Platón, por la sencilla razón de que dependía de él a cada paso.

cambio continuo que éste causa en la significación de "sabiduría". Ver mi *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zur Geschichte des älteren Neuplatonismus und zu Poseidonios* (Berlín, 1914), pp. 124 *ss.* Ver también Gerhäusser, *Der Protreptikos des Poseidonios* (tesis de Heidelberg, 1912), pp. 16 *ss.*

29 Platón, *Timeo,* 22 A—C, *Critias,* 109 D *ss.; Leyes,* III, 677 A. Arist., *Metaf.,* Λ 8, 1074b 1—13.

30 *Meteor.,* I, 3, 339b 20 *ss.; Del Cielo,* I, 3, 270b 16 *ss.; De Animal. Motu,* 3, 699a 27; *Pol.,* VII, 10, 1329b 25.

Su contenido general lo describe el epicúreo del *De Natura Deorum.* En lo esencial adoptaba Aristóteles la teología astral de los últimos días de Platón. Tal le parecía ser el obligado punto de partida de la metafísica ahora que había sufrido un colapso la teoría de las Formas. Platón pensaba que tras el mundo del mito sideral de sus últimos años yacía el mundo suprasensible de las Ideas, del que eran copia los cielos visibles. Aristóteles, empero, se ocupaba exclusivamente con el lado cosmológico de aquel mundo dual (así, aunque de diferente manera, hacía aquel otro discípulo de Platón, Filipo de Opunte, en el *Epínomis).* De esta suerte vino a ser Aristóteles el verdadero fundador de la religión cósmica de los filósofos helenísticos, quienes, emancipados de las creencias populares, buscaban los objetos de su culto exclusivamente en los cuerpos celestes. Pero todavía no se han puesto al desnudo los hilos que enlazan, por una parte, la religión astral de Aristóteles con la Academia, y, por otra, la teología estoica con las primeras ideas de Aristóteles. En particular, no se ha reconocido claramente la importancia de Aristóteles en este orden de cosas, por haber partido los investigadores demasiado exclusivamente de los tratados, que fueron totalmente desconocidos de la edad helenística.

Según la desfavorable referencia hecha por Cicerón, que procede de alguna fuente epicúrea utilizada también por Filodemo, declaraba Aristóteles en su libro tercero *De la Filosofía* que Dios era ya un espíritu, ya el mundo, ya el éter, ya algún otro ser a quien estaba subordinado el mundo y que dirigía el movimiento de éste por medio de una especie de vuelta sobre sí mismo *(replicatione quadam).*[31] Aplicando el dogma de la escuela epicúrea, descubre el criterio gruesas contradicciones en tales afirmaciones; pero por superficial que pueda ser su juicio sobre ellas, no puede ponerse en duda la exactitud de la referencia como tal. El Dios a quien está subordinado el mundo es el trascendental motor inmóvil, que dirige el mundo como causa final del mismo, en razón de la perfección de su puro pensar. Este es el núcleo original de la metafísica aristotélica. Al lado de esto, describía Aristóteles el éter como un cuerpo divino, o como un cuerpo más

[31] Frg. 26 (Cic., *De Natura Deorum,* I, 13, 33).

divino, según hace en los tratados; con seguridad, no lo llamaba dios.[32] La divinidad del éter no parece conciliarse muy bien con un estricto monoteísmo trascendental, pero por debajo del motor inmóvil estaban las deidades de los astros, cuya materia era etérea. No hay ninguna contradicción en el hecho de que Aristóteles llamase dios ya al mundo, ya al éter, esto es, primero al todo y luego a la parte. "Mundo" no significa aquí lo que creen los epicúreos que significa. No es el concepto helenístico del cosmos repleto de criaturas vivientes y continente de todas las cosas, sino los cielos, la simple periferia. Tal era el modo de usar la palabra que tenía la Academia antigua, como muestra también el *Epínomis*. En esta obra se dice que es indiferente que llamemos al más alto de los dioses, que es el cielo, Urano, Olimpo o Cosmos. En otro pasaje leemos que la más fiel denominación para él es la de Cosmos.[33]

La influencia del Platón de los últimos tiempos sobre el diálogo *De la Filosofía* no se reducía a la terminología. En los principales rasgos de su teología también coincide casi exactamente el diálogo con el *Epínomis*. Es digno de nota que el epicúreo, que anda buscando puntos flacos, no dice absolutamente nada sobre los cincuenta y cinco dioses de las esferas de la metafísica posterior. En el diálogo aún no había adoptado Aristóteles, evidentemente, semejante doctrina.

Así lo confirma un pasaje del Pseudo-Filón en la obra *De la Eternidad del Mundo*. Se dice en él que Aristóteles imputaba un terrible ateísmo (δεινὴν ἀθεότητα) a los filósofos que declaraban que el mundo tenía principio o fin, porque con ello venían a decir que este grande y visible dios (τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν) no

32 Cicerón traduce éter por *caeli ardor*. Esto es corriente, y la caracterización de él como divino es una prueba de que lo mentado es la hipótesis aristotélica del éter como el quinto elemento (cf. Cic., *De Natura Deorum*, I. 14, 37; *ardorem, qui aether nominetur*, al que se refiere Plasberg al comentar nuestro pasaje). Aristóteles tiene que haber propuesto, por tanto, la hipótesis mientras estaba aún en la Academia, donde se hizo bastante general, aunque experimentó algunos recortes y cambios. Su primera presentación al público fué sin duda la del *De la Filosofía*.

33 *Epín.*, 977 A, B y 987 B.

era nada más perfecto que una obra de las manos. Que llamaba al cosmos un panteón que comprendía el sol, la luna, las estrellas fijas y los planetas. Y que hacía la burlesca observación de que mientras en otros tiempos había temido que pudiera derrumbarse su casa tan sólo por obra de una tempestad, o de la vejez, o de un defecto de construcción, ahora la amenazaba un peligro mucho mayor, de creer a los pensadores que destruían el universo entero en sus afirmaciones.[34]

Reconocemos el tono. Allí donde ataca la idea de la destrucción del mundo de los físicos, es Aristóteles mordazmente agudo. Es notoriamente más suave y respetuoso cuando rechaza el relato de la creación del *Timeo* –pues a esto alude el "una obra de las manos". Aquí encontramos el mismo aire personal que ya habíamos encontrado en la crítica de las Formas en el libro segundo. También el libro tercero estaba escrito de un cabo a otro en una referencia polémica a Platón, como nos informan las noticias de Cicerón. Esto debe aplicarse principalmente a la doctrina de la eternidad del mundo, pues ésta era la mayor innovación de Aristóteles,[35] y puesto que el pasaje no procede de ninguno de los tratados existentes, y está indudablemente tomado de un diálogo en vista del estilo, la única fuente que es posible sugerir es el diálogo *De la Filosofía*. Era esta obra, ahora perdida, pero muy leída en la Antigüedad, la que contenía los dos puntos filosóficos considerados entonces como más característicos de Aristóteles: la adopción del éter como el elemento de los cielos y la tesis de que el cosmos es indestructible e increable. Los doxógrafos mencionan comúnmente los dos juntos como sus peculiares adiciones a la cosmología de Platón, y ello es exacto.

A pesar de la divergencia en los detalles, sigue siendo la doctrina del diálogo completamente platónica por sus puntos positivos, y sobre todo por la fusión de teología y astronomía. Las *Leyes* son el origen de la imputación de ateísmo contra

[34] Frg. 18. Ps.-Filón, *De Aet. Mundi*, 3, 10 (p. 53 en Cohn-Reiter).

[35] Frg. 26 (Cic., *De Natura Deorum*, I, 13, 33): "Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens". Manuncio insertó un *non* antes del *dissentiens*, y Rose sigue a Lambino en el adoptarlo; pero ello da un sentido inaceptable, y Vahlen ha mostrado que es también estilísticamente imposible (cf. Plasberg, edición grande, p. 218).

aquellos cuyas ideas astronómicas eran heterodoxas. En dicha obra convertía Platón esta ciencia, anteriormente muy atea, en la esencia de la teología.[36] Con la referencia de Cicerón concuerda el que el pasaje antes mencionado del Pseudo-Filón emplee también la palabra "cosmos" en el sentido de cielo. Pues ¿qué es la doctrina del cosmos "que comprende en sí" el sol, la luna y las estrellas sino un reflejo del cuadro del universo del *Timeo* (30 D)? "La deidad, queriendo hacer de este mundo el más bello y perfecto de los seres inteligibles, construyó un animal visible que *comprendía* en sí todos los demás animales de una naturaleza emparentada con la suya." Verdad es que para Aristóteles hacía mucho no eran los cielos la imagen visible de la suma Forma, que contiene en sí todas las demás Formas y el cosmos inteligible entero. El mundo de las Formas ha desaparecido, y con él el demiurgo que hacía el mundo visible siguiendo el modelo de aquéllas. Pero esto no hace sino acrecentar la dignidad religiosa y metafísica de la imagen, esto es, de los cuerpos celestes y del cosmos mismo como la visible unidad del mundo, las únicas garantías empíricas de la existencia de algo permanente y durable en el flujo del devenir exigida por Platón. La expresión "dios visible" es ella misma platónica; y la comparación de los cielos con un panteón que encierra todos los dioses particulares, aunque las palabras puedan pertenecer no a Aristóteles, sino a Filón, es aristotélica de intención y reaparece en el *Epínomis* cuando se habla del cielo como Olimpo.[37] La vieja teoría del Olimpo deja su sitio al sentimiento de que hay una divinidad en el cosmos, y la palabra simboliza así tan decisivo cambio en la historia de la religión griega. Los astros son seres vivos, racionales, que habitan el cosmos con divina belleza e inmutabilidad. Es la teogonía de la Antigüedad helenística y posterior, y Platón es la fuente de que emana.

En la metafísica posterior de Aristóteles no siguió ya aislado el principio del motor inmóvil, como sabemos; se asignó un motor trascendental especial a cada una de las esferas que producen

[36] *Leyes*, 821 D–822 C, 898 C y 899 A. El pacto entre la astronomía y el ateísmo se deshace en 697 A *ss*.

[37] Sobre el cielo como Olimpo ver *Epín.*, 977 B; sobre los astros como imágenes de los dioses dentro de él ver *Epín.*, 984 A.

las progresiones, retrogradaciones y puntos estacionarios aparentes de los cuerpos celestes. De esta idea no hay traza en nuestro diálogo. El motor inmóvil se cierne por encima de todos los demás dioses, inmaterial y separado del mundo como Forma pura. La unidad del mundo está anclada en esta Forma. Los astros y los cielos tienen, sin embargo, en su interior almas, y siguen sus propias leyes internas espontánea y conscientemente. Esta teoría de las almas inmanentes de las estrellas excluye el otro método de explicación. Las causas de los movimientos celestes se habían discutido largamente en la Academia. En las *Leyes* menciona Platón como razonables tres hipótesis, sin decidirse resueltamente en favor de ninguna. Estas hipótesis deben ser válidas para todos los cuerpos celestes sin distinción. O bien debemos concebir los astros como cuerpos con almas en su interior (para Platón es el alma el principio del movimiento espontáneo): o bien el alma, que no está en el interior del astro, se forja un cuerpo externo de fuego o aire y propulsa con él el astro; o bien, finalmente, el alma no tiene cuerpo alguno, pero dirige el movimiento del astro "por medio de algún poder extraordinario y maravilloso".[38] La teoría del propio Platón es probablemente la de las almas inmanentes, pues ésta se ajusta mejor tanto a su idea de que el alma es el principio de todo movimiento, como a la simplicidad plástica y a la potencia vivificadora de su pensamiento. Platón habla de la segunda como de "la doctrina de ciertas personas" (λόγος τινῶν), verosímilmente astrónomos; se piensa en las esferas de Eudoxo, aunque éste vivió casi con seguridad demasiado temprano para haber creído que las esferas tuviesen almas. El alma sin cuerpo de la tercera hipótesis es evidentemente una Forma trascendental, que mueve el astro como causa final, como lo amado mueve al amante. Es el principio del motor inmóvil. El poder maravilloso de que habla Platón puede imaginarse como semejante al anhelo de las cosas sensibles por la Idea o a la *órexis* de Aristóteles.

Probablemente, será siempre imposible para nosotros determinar si fué Aristóteles mismo o algún académico quien concibió por primera vez la teoría del motor inmóvil y la aplicó al

38 *Leyes*, X, 898 E.

problema del movimiento de los astros. La naturaleza colectiva de sus estudios nos impide distinguir la parte precisa de cada persona. El espíritu de la idea es platónico, es decir, es una idea que no pudo surgir por sí, sino sólo dentro del universo de pensamiento platónico, quienquiera que haya sido su agudo inventor. Aristóteles se sirve de ella únicamente con referencia al sumo principio, que es distinto del mundo y carece absolutamente de movimiento; los astros y los cielos, por otro lado, deben su movimiento a almas inmanentes. Lo sabemos así, no simplemente por el pasaje de Filón, sino sobre todo por los argumentos aristotélicos conservados por Cicerón, que hay que examinar ahora. Según Platón, una de las tres hipótesis debía ser verdad de todos los movimientos celestes sin distinción. El hecho de que Aristóteles combine la primera y la tercera quizá indique que no había sido el creador de ninguna.

En el libro segundo de su obra sobre los dioses nos da Cicerón pruebas de su existencia procedentes de Cleantes, de Crisipo, de Jenofonte y varias de Aristóteles, que no obtuvo evidentemente de sus propias lecturas, sino de una colección ya hecha.[39] Muchos de los argumentos se limitan a repetir lo que ya estaba dicho. Ni siquiera la colección misma sacaba nada de los originales, no más que Sexto, quien también hizo una colección de argumentos en favor de la existencia de dioses, sumamente parecida a ésta por su contenido.[40] De aquí que el testimonio de Cicerón deba utilizarse críticamente. No obstante, es en esencia auténtico. Ambos puntos pueden demostrarse por lo que se refiere ya al primer argumento. Todos los elementos dan origen a cosas vivas, la tierra a unas, el agua a otras, el aire a otras. De aquí le parece absurdo a Aristóteles suponer que no haya cosas vivas en el elemento que por su pureza y potencia de movimiento es más adecuado para producirlas, a saber, el éter. Mas en la región del éter encontramos los astros. Verosímilmente, por tanto, los astros son seres vivos de aguda inteligencia y movimiento extremadamente rápido.

Se ha atribuído justamente este argumento al diálogo *De la Filosofía,* pero en él no puede haber aparecido en su forma pre-

[39] Cic., *De Natura Deorum,* II, 15, 42–44 (parcialmente reproducidos en Rose como frgs. 23 y 24).

[40] Sext. Emp., *Adv. Phys.,* I, 49.

sente. Hemos visto que en esta obra mantenía ya Aristóteles la doctrina del éter como un quinto elemento. El argumento conservado por Cicerón supone sólo cuatro. No puede pertenecer a un período anterior a la introducción del quinto, ni puede atribuirse por tanto a ninguna obra anterior de Aristóteles; es una adaptación de su argumento a la teoría estoica de los elementos, que es un compromiso entre la tradicional y la aristotélica, en el que se miraba al fuego y al éter como un solo elemento. Lo único que reproduce exactamente la autoridad estoica de Cicerón es la naturaleza formal, analógica, del razonamiento. Aristóteles empezaba por la validez universal de la proposición de que hay cosas vivas en cada uno de los elementos que conocemos por experiencia. De ella infería que hay también seres vivos en el éter, aunque este elemento no está abierto directamente a la investigación científica. El sentido original del argumento debe de haber sido, por tanto, éste: puesto que cabe demostrar que se encuentran cosas vivas en todos los elementos, unas en la tierra, otras en el agua, otras en el aire y otras en el fuego, tiene que haber ciertamente algunas también en el éter; mas en el éter están los astros; luego éstos son seres vivos. Es algo sugerido por el *Timeo* (39 E), donde los cuatro elementos están poblados con sendos géneros de seres divinos. Tiene en cuenta el *Epínomis* esta teoría del éter, que había aparecido en el intervalo, aceptando cinco géneros de dioses elementales en lugar de los cuatro del *Timeo;* pero ya con el simple orden en que coloca los elementos muestra el autor que su intención no es seguir a Aristóteles implícitamente, sino hacer una adaptación conservadora de su hipótesis a la del *Timeo.* Según Aristóteles ocupa el éter el lugar más alto del mundo, siguiendo luego el fuego, el aire, el agua, la tierra. Filipo mantiene al fuego en la posición más alta, siguiendo luego el éter y el aire y luego el agua y la tierra; así, el único cambio hecho en la doctrina de Platón es el de que en el lugar del aire, el nivel más alto y más puro de lo que había llamado éter ya Platón mismo,[41] tenemos dos distintos elementos.[42] Así, el *Epínomis,* asimilando externamente la

[41] *Fedón,* 109 D; *Tim.,* 58 D.

[42] La posición de los cinco elementos en el mundo se encuentra en *Epín.,* 984 D *ss.* En 981 C se llama al éter "quinto cuerpo". Esta es la expresión

teoría del éter, elude con deliberación el elemento verdaderamente esencial de la idea. El argumento de Aristóteles, a diferencia del de Platón, no se endereza a demostrar la existencia de dioses o espíritus míticamente concebidos. Se entiende que es una prueba estrictamente empírica, y en cuanto tal supone que Aristóteles se creía capaz de demostrar empíricamente la existencia de sus animales del fuego. Todavía en la *Historia de los Animales* seguía interesándose por los insectos de los que suponía que volaban a través del fuego sin padecer daño, y habla de observaciones hechas sobre tales criaturas en Chipre.[43] El pasaje más significativo es, sin embargo, uno de Apuleyo, no incluído en la colección de los fragmentos, donde se atribuye expresamente a Aristóteles la doctrina de los animales nacidos del fuego. Merece la pena mirar de cerca este pasaje, no por razón de los milagrosos moradores del fuego, sino por la serie de ideas que nos permite seguir.

En su obra sobre el signo divino de Sócrates tiene Apuleyo un argumento superficialmente parecido al de Aristóteles, pero en realidad muy diferente a la vez por su propósito y sus premisas. Puesto que hay seres vivos en la tierra y en el agua, y puesto que en el fuego (como dice Aristóteles) hay criaturas nacidas en este elemento y que permanecen continuamente en él, y puesto que por último hay también seres vivos en el éter, a saber, los astros cuyas almas se habían vuelto entretanto un dogma tan bien establecido, que podía considerarse como un hecho de experiencia, se sigue que hay también seres vivos en el aire, aunque sean invisibles, a saber, los espíritus del aire.[44]

aristotélica, pero aquí significa simplemente el quinto y último cuerpo por descubrir, no el más distante de la Tierra. Que al éter se le llamaba el "quinto cuerpo" o la "quinta sustancia" en el *De la Filosofía* se sigue del hecho de que los doxógrafos, cuya fuente es siempre este diálogo, emplean universalmente este modo de mencionar la idea específicamente aristotélica. En los tratados es el "primer cuerpo". El *Epínomis* es la primera de las muchas obras a las que prestó el *De la Filosofía* la expresión "quinto cuerpo"; hay también otros numerosos puntos en que aquél depende de éste. Puesto que Isócrates (V, 12) menciona las *Leyes* en el año 346, el diálogo de Aristóteles tiene que haber aparecido en 348/7.

43 *Hist. An.*, V, 19, 552 b 10.

44 Apul., *De Deo Socr.*, VIII, 137, p. 15, l. 12, en Thomas.

Los únicos ingredientes aristotélicos de este argumento son aquellos que Apuleyo, siguiendo a su fuente, atribuye directamente a Aristóteles, es decir, los animales del fuego. Que no del cristianismo o de Filón convirtió el auténtico argumento lo muestran varios pasajes de Filón, donde se encuentra la misma inferencia, con el mismo interés por la prueba de existencias de espíritus en el aire, esto es, de ángeles. Filón observa, también incidentalmente, que los animales del fuego deben de encontrarse en Macedonia, es decir, evita dar a conocer a sus lectores su fuente pagana y nombra el país en lugar de la persona.[45] Esta correspondencia entre dos autores tan separados en el tiempo muestra que algún filósofo estoico que vivía antes de los días del cristianismo o de Filón convirtió el auténtico argumento aristotélico de una prueba de la divinidad del cosmos en una prueba de la existencia de ángeles. Las dos formas están completa y desesperadamente confundidas en el pasaje paralelo de Sexto.[46] Sin mayores averiguaciones acerca del autor de la modificación, podemos contentarnos con la conclusión que es lo único importante en punto al argumento conservado por Cicerón, a saber, la de que originalmente incluía los animales del fuego y los cinco elementos y que éstos fueron suprimidos posteriormente por la autoridad estoica de Cicerón.[47]

45 Filón, *De Gig.*, 2, 7–8; *De Plantat.*, 3, 12; *De Somn.*, I, 22, 135. En el último pasaje omite los animales del fuego; en la forma modificada del argumento sólo eran realmente un estorbo.

46 Sext. Emp., *Adv. Phys.*, I, 86, p. 410, l. 26. Aquí se infieren ambas cosas, que hay espíritus en el aire y que los astros tienen almas. Se han confundido los argumentos aristotélico y angelológico.

47 La fuente del argumento de Filón y Apuleyo es patente desde la primera mirada. En su refundición del argumento de Aristóteles, con el fin de obtener una prueba de la existencia de espíritus en el aire, siguió el autor el *Epínomis*, 984 D *ss.*, donde se *da por supuesta* la existencia de almas de los astros y se *demuestra* la de seres aéreos. Aristóteles, por el contrario, tiene que haber entendido por los seres aéreos ciertos animales conocidos por experiencia, puesto que de otro modo fracasa su analogía. Probablemente entiende las aves. Si es así, concuerda perfectamente el que la autoridad de Apuleyo critique en detalle semejante supuesto. Con toda exactitud observa que las aves son "animales terrestres". Encima, sólo ocupan la región más baja del aire. No hay ave capaz de volar por encima del Olimpo (el autor da mediciones matemáticas de su altura, pero el número de los estadios

En todo caso, los animales del fuego y el argumento entero tienen que proceder de un diálogo. Es imposible referir el pasaje de Apuleyo a los insectos de los que se dice que vuelan a través del fuego en la *Historia de los Animales,* aunque así lo hagan los comentaristas, porque el punto esencial que se requiere para el argumento del *De la Filosofía,* a saber, que los animales nacen en el fuego y pasan su vida entera en él, se encuentra sólo en Apuleyo y Filón, y no en la *Historia de los Animales.* El pasaje procede de la obra que utilizaban más que cualquier otro escrito de Aristóteles los filósofos y doxógrafos helenísticos.

Es posible mostrar cómo influyó la forma original del argumento en la literatura sobre la eternidad del mundo provocada por el *De la Filosofía.* Podemos seguir paso a paso el proceso en que esta literatura sacó sus armas de la armería del diálogo. Ya mencionamos en este orden de cosas la obra sobre la eternidad del mundo atribuída tradicionalmente a Filón, que no sólo se sirve de Aristóteles, sino también de otros buenos autores peripatéticos como Teofrasto y Critolao. Desde la aparición del libro de Aristóteles habían sobrevenido los estoicos con su doctrina de que el mundo está sujeto a una continua destrucción y regene-

ha desaparecido, por desgracia, de los manuscritos), mientras que la atmósfera se extiende muy por encima de él, "desde las vueltas más bajas de la luna hasta el pico más alto del Olimpo". Esta región no puede carecer absolutamente de habitantes. Además, el autor, a fin de obtener los cuatro elementos estoicos en vez de los cinco de Aristóteles, considera los animales del fuego y los astros como siendo unos y otros moradores del fuego. Su única concesión a Aristóteles es separar el éter, no como un elemento más, sino simplemente como el nivel superior y más puro del fuego. Esta barroca mezcla de angelología, observación empírica y pensamiento científico exacto corresponde, a mi parecer, a Posidonio, sugerido ya como fuente de Apuleyo por Rathke *(De Apulei quem scripsit de deo Socratis libello,* p. 32; tesis, Berlín, 1911). Pero Rathke dejó de advertir que Posidonio hace uso del diálogo *De la Filosofía* en su argumento y lo combina con el *Epínomis.* El bello libro de Reinhardt sobre Posidonio (Munich, 1921) me parece demasiado escéptico en punto al elemento religioso y mítico del pensamiento del filósofo; por ejemplo, niega erróneamente que creyese en animales del fuego. En la actualidad subestimamos la influencia de la Academia antigua y del primer Aristóteles sobre Posidonio y los estoicos en general. El hecho de que en los *Doxógrafos,* 432, 4, sólo se atribuyan cuatro géneros de seres vivos así a Platón como a Aristóteles es simplemente una de las muchas confusiones de aquella sabiduría de manual (cf. Diels en los Proleg., p. 64).

ración, y la concepción peripatética requería que se la defendiese frente a los contraargumentos del pórtico. A causa de la presencia de este ingrediente estoico en el autor, que vivió hacia los comienzos de la era cristiana y compartía la tendencia de su tiempo a armonizar Platón y Aristóteles, resultó grandemente alterada la forma de los argumentos, de los que se sirve sin mencionar a su creador, y no tenemos justificación alguna para atribuir a Aristóteles todo cuanto se encuentra en los fragmentos. Por otra parte, exactamente así como omite los animales del fuego en Apuleyo y Filón, omite Rose en la presente obra un argumento que, si no aristotélico él mismo, está empero formulado en palabras tomadas al argumento "zoogónico" de Aristóteles —para emplear la expresión del *Epínomis.* Mientras que, según nuestra hipótesis, arguye Aristóteles la existencia de las almas de los astros en el éter por analogía con las criaturas vivientes de los elementos conocidos, el Pseudo-Filón toma esto por supuesto y convierte el argumento en un argumento contra la transitoriedad del mundo. Si ha de llegar un día en que desaparezcan las criaturas vivientes que se mantienen en las regiones de los varios elementos, tanto las de la tierra como las del agua, las del aire como las del fuego (πυρίγονα), se sigue por analogía (κατ'ἀναλογίαν) que también están condenados a la destrucción los cielos, el sol, la luna y todas las estrellas (esto es, los seres vivos del éter). Pero esto entra en conflicto con su divinidad, con la que se mantiene en pie o sucumbe su eternidad.[48] Es evidente que aquí tenemos una amalgama de dos clásicos argumentos procedentes del *De la Filosofía* de Aristóteles. La inferencia de la eternidad del cielo partiendo de su divinidad se aplica mecánicamente a todos los cuerpos celestes. (Por obra de una imitación verbal del pasaje en que Aristóteles llama al cielo "este gran dios visible"[49] se les describe como "este grande y bienaventurado ejército de dioses visibles adorados desde antiguo", ὁ τοσοῦτος αἰσθητῶν θεῶν εὐδαίμων τὸ πάλαι νομισθεὶς στρατός). Con esto amalgama el autor el argumento zoogónico: si en los cuatro elementos conocidos perecen todos los seres vivos, así

[48] Pseudo-Filón, *De Aet. Mundi,* 14, 45, en Cohn-Reiter.
[49] Frg. 18.

debe ser también, por analogía, en el éter. Con el cambio no gana nada la lógica, que no es decididamente el punto fuerte del autor. Se trata en realidad de un vacuo verbalismo y de un simple truísmo, incomprensible mientras no vemos que el autor se esfuerza por sacar de los famosos argumentos de su fuente algo visiblemente nuevo y original. A nosotros, sin embargo, nos presta el servicio de confirmar la existencia de los animales del fuego, los cinco elementos y la inferencia por analogía en el argumento aristotélico que hemos recuperado estudiando a Cicerón. Su testimonio es del mayor peso porque en otras partes de su obra, donde se sirve patentemente de una fuente estoica, sólo admite cuatro elementos.[50]

A fin de separar el original de las posteriores adiciones y alteraciones, ha sido necesario entrar en los efectos históricos del diálogo. Con respecto a aquellos argumentos en favor de la divinidad de los astros citados a continuación por Cicerón y que parecen estrechamente relacionados con el anterior, sólo recientemente se ha planteado por vez primera el problema de distinguir el original de los agregados y desfiguraciones. Se ha sugerido que únicamente es aristotélico el último argumento (§ 44), del que, en efecto, se dice que lo es.[51] Rigurosamente tomadas sus palabras iniciales ("Nec vero Aristoteles non laudandus est in eo, quod. . ."), implica que también el precedente le pertenece, pero en caso de necesidad es posible entenderlas como si se refiriesen al primero, expresamente atribuído a él. El contenido intermedio pertenecería entonces a otro autor, y se le habría insertado aquí simplemente a causa de su semejanza con los argumentos de Aristóteles. Se ha pensado que se puede descubrir en él la teoría del calor de Posidonio, y cierto que en vista de lo dicho en relación con el primer argumento no cabe excluir la posibilidad de un colorido estoico. Los diversos argumentos forman, sin embargo, una sucesión tan trabada y significativa, que no debemos desgarrarla sin causa forzosa. La serie de las ideas es como sigue.

Puesto qué todos los demás elementos encierran vida, también

50 Pseudo-Filón, *De Aet. Mundi,* 11, 29.
51 K. Reinhardt, *Poseidonios,* pp. 228 *ss.*

debe encerrarla el éter. Luego los astros que vemos deben ser seres vivos, y en consonancia con la sutileza y movilidad del éter, deben moverse con la mayor velocidad y ser de la más alta inteligencia. Para extender esta relación entre los elementos y la naturaleza de los seres que viven en ellos, se equipara la relación entre la índole intelectual de los astros y las potencias vitales del éter a la existente entre la inteligencia y el temperamento del hombre y los alimentos y condiciones climáticas de su morada. Donde el aire es puro y fino son los habitantes más inteligentes y piensan más aguda y rápidamente que los que viven en una atmósfera densa y pesada. Lo mismo cabe decir incluso de los efectos de los alimentos ligeros y pesados sobre el espíritu de los seres humanos. Dado, pues, que viven en la región del éter, que es el más sutil de todos los elementos, y que se nutren de las exhalaciones de la tierra y del mar, que se reducen a una extrema tenuidad al atravesar los grandes espacios intermedios, deben los astros poseer una inteligencia de la más alta especie. La exactitud de esta inferencia resulta confirmada por un hecho de experiencia externa: el inviolable orden y regularidad de sus movimientos. Esto no puede ser el producto de la Naturaleza, puesto que la Naturaleza no opera como un ser consciente y racional; ni puede explicarse por medio del azar, pues la imprevisibilidad y los resultados que se producen son incompatibles con la regularidad y la intención. Tiene que ser, por consiguiente, el resultado de un designio consciente y un propósito interno. Con el argumento final culmina esta serie de ideas en la demostración de que así como el orden y regularidad del movimiento de los astros implica razón e intención, de igual manera la circularidad del mismo implica una verdadera libertad de albedrío, puesto que el movimiento natural de los cuerpos tiene lugar siempre en línea recta hacia arriba o hacia abajo, y puesto que aquí no está presente ninguna fuerza externa y superior.

En el primer argumento atribuye expresamente Cicerón a Aristóteles la afirmación de que puesto que se encuentran seres vivos en todos los demás elementos, es absurdo suponer que no se encuentren también en el éter, que es "el más apto" de todos "para engendrar seres animados". Según Aristóteles, el pneuma de

la vida es análogo al elemento de los astros, que contiene en su forma más pura el calor que es esencial a la vida.[52] En este argumento el vitalismo de la doctrina (declaradamente estoica) del calor se deriva de la doctrina del pneuma de Aristóteles, que fué el germen histórico de la concepción estoica. La teoría de que los astros son movidos por almas se desarrolla cuidadosamente hasta sus últimas consecuencias. La seriedad con que toma el argumento la concepción semimítica de Platón, y su concienzuda aplicación de las categorías psicológicas, zoológicas y físicas, muestran que su autor es el Aristóteles de los primeros tiempos, que es demasiado respetuoso y dogmático para dudar de la exactitud de la concepción, pero que cuanto más seriamente la toma y más agudamente la aprieta, tanto más rápidamente la rebasará. Platón es de nuevo el responsable de la teoría de que el clima y la dieta influyen sobre el cuerpo y el espíritu de los seres humanos, y la expresión que se le da aquí es verbalmente semejante a un pasaje de las *Leyes*. También el *Epínomis* descubre una conexión causal entre la constitución material de las criaturas terrestres y lo irracional y desordenado de sus movimientos, y entre la materia éterea de los astros y su belleza física y perfección espiritual. O esto refleja la manera de ver académica, en general, o está tomado a la obra de Aristóteles, que apareció tan sólo un poco antes que el *Epínomis*.[53]

El diálogo *De la Filosofía* desenvuelve la analogía con más detalle. Los astros están rodeados por la atmósfera más pura. Su sustento son las tenues exhalaciones de la tierra y el mar: Aristóteles se sirve aquí de esta vieja doctrina física en apoyo de su idea de los seres celestes y sus procesos fisiológicos; más tarde la abandonó. De su diálogo la tomó Cleantes, junto con todo el resto de la más antigua teología de Aristóteles, y la domicilió en la escuela estoica.[54]

[52] *De Gen. An.*, II, 3, 736 b 29 *ss.* [53] *Leyes*, V, 747 D; *Epín.*, 981 E.

[54] En *Meteor.*, II, 2, 354b 33 *ss.*, rechaza Aristóteles la teoría de los físicos de que el sol se alimenta de las exhalaciones del mar. La teoría debe de ser bastante antigua, puesto que a base de ella explicaban ingenuamente algunos físicos el solsticio como un cambio de "pasto". Aunque Aristóteles sonría ante esta explicación antropomórfica, la teoría general consonaba bastante con su propia idea de que lo caliente se alimenta de lo húmedo (por

También el *Epínomis* contiene el argumento a favor de la existencia de las almas de los astros fundado en la regularidad de los movimientos celestes, con alguna mayor extensión, pero con menos poder dialéctico; y en él como en Aristóteles está directamente conectado con el argumento zoogónico. Esta correspondencia no advertida hasta aquí nos obliga a inferir que Filipo y Aristóteles exponen ambos la doctrina académica dominante.[55] La formulación que de ella hace Aristóteles era sugestión directa de Platón. En las *Leyes,* al comienzo del argumento de que los astros tienen alma, leemos que algunos dicen "que todas las cosas vienen a ser, vinieron a ser y vendrán a ser, unas por naturaleza, otras por arte y otras por azar". Los elementos y "los cuerpos que vienen inmediatamente —tierra, sol, luna y estrellas—" "todos existen por naturaleza y azar, y ninguno de ellos por arte", pues carecen total y absolutamente de alma.[56] Los físicos atacados por Platón entienden por naturaleza lo mismo que Aristóteles en estos argumentos (pues Platón se sirve aquí de su tricotomía para refutarlos con sus propias armas), a saber, un agregado de materia sin espíritu o alma. Platón, por el contrario, hace del alma el primer principio de la generación, y por eso pide un nuevo concepto de naturaleza.[57] Hay, sin embargo, incontables pasajes en Aristóteles donde se emplea sin vacilar este bajo concepto de naturaleza, una vez que se le ha hecho familiar; en el argumento inmediatamente siguiente, por ejemplo, se dice que es un movimiento natural la tendencia del fuego y del aire a subir y la de la tierra y el agua y bajar. La división de toda generación en natural, fortuita e intencional se encuentra también en su *Protréptico*. El método del argumento,

ejemplo, *Metaf.*, A 3, 983b 23). Cuando objeta que los defensores de la teoría debían de proveer, no sólo para el sol, sino también para las estrellas (355a 19), se trata simplemente de la consecuencia que había sacado él mismo anteriormente en el diálogo *De la Filosofía.* De esta obra la tomó Cleantes. (Cic., *Nat. Deorum,* II, 15, 40, Arnim, frg. 504). Cleantes se apropió también la explicación del solsticio (*Nat. Deorum,* III, 14, 37, Arnim, frg. 501). En comparación con el nivel alcanzado por Aristóteles, presenta la física estoica muchos ejemplos de esta especie de atavismo, es decir, la amalgama de la más antigua teología cosmológica de Aristóteles con teorías prearistotélicas.

55 *Epín.*, 982 *ss.*

56 *Leyes,* X, 888 E *ss.*

57 *Leyes,* X, 892 C, 891 C.

a saber, el sentar una posibilidad mediante la eliminación de todas las demás, se relaciona con la dialéctica de la división del último período de Platón y es característico de Aristóteles.

El mismo método se usa en el último argumento, una variante más refinada del anterior, del que se afirma expresamente proceder de Aristóteles. Todo movimiento es producto ya de la naturaleza, ya de la fuerza, ya del libre albedrío. Hasta donde es natural, es el movimiento de los cuerpos siempre en línea recta hacia arriba o hacia abajo, y no circular como el movimiento de los cuerpos celestes. Ni es posible explicar este movimiento circular por medio de una fuerza externa, pues ¿qué fuerza habría mayor que la de estos mismos cuerpos? La única posibilidad restante es el movimiento por obra del libre albedrío. También para esta inferencia hay un paralelo en el *Epínomis,* donde se habla de una deliberación, la más perfecta (ἀρίστη βούλευσις), en las almas de los astros.[58] Tal es la razón de la inmutable necesidad que gobierna las revoluciones de los astros. La perfección de estas revoluciones estriba en el hecho de que el camino circular, que el alma del astro contempla y quiere al mismo tiempo, es la forma matemática ideal. Este acto de la voluntad no puede cambiar jamás, porque toda verdadera perfección excluye la tendencia a empeorar. Así, la ley que el alma del astro impone a su materia implica la necesidad de que el astro tenga libre albedrío, puesto que sin éste no podría haber reflexión con vistas a la acción.[59] Hasta este punto es la idea del libre albedrío que tiene Aristóteles el riguroso complemento de la idea de la deliberación más perfecta en el *Epínomis;* se trata de elementos adyacentes en una sola construcción mental.[60] La

[58] *Epín.*, 982 C. [59] *Epín.*, 982 B.

[60] El movimiento de los astros sólo puede deberse al libre albedrío si descansa en un propósito consciente (προαίρεσις). Mas este último es un "deseo deliberativo" y por consiguiente presupone la deliberación *(Et. Nic.,* III, 5). En 1112ª 21 niega expresamente Aristóteles que pueda haber deliberación sobre las cosas eternas. Así, rechaza su antigua doctrina de que los astros tengan voluntad. En su último período es la única reliquia de la antigua idea el uso de la palabra "acción" (πράττειν) en conexión con los movimientos celestes. No debe confundirse esta primera doctrina de que los astros tengan voluntad consciente con la idea de que Dios mueve como causa final el mundo por medio del deseo con que todas las cosas pugnan

doctrina de que los astros se mueven por su propia voluntad libre, estando en patente contradicción con las ideas posteriores de Aristóteles, ha obligado a los que niegan su desarrollo intelectual a hacer las más desesperadas conjeturas *ad hoc*. Se dice que Cicerón no hizo más que entender de un modo groseramente erróneo a su autoridad.[61] No merece la pena refutar en detalle estas extravagancias; nuestro análisis de la teoría de las almas de los astros parece haber puesto en claro que incluso en el caso de que no estuviera tan indiscutiblemente atestiguado este estadio intermedio del desarrollo intelectual de Aristóteles, nos veríamos prácticamente obligados a reconstruirlo *a priori* en todas sus partes.

El último argumento también arroja mucha luz sobre el origen de la física celeste de Aristóteles, esto es, su doctrina del éter. Si no fuese porque ya lo hemos probado, cabría dudar, a falta de demostración, si se admitía el éter en este diálogo, fundándonos en que en él cuenta Aristóteles como "naturales" sólo los movimientos de descenso de los cuerpos pesados y de elevación de los ligeros, unos y otros en línea recta, mientras que deriva el movimiento circular de los astros, no de su constitución material, sino de su libre albedrío. Por el contrario, en el *Del Cielo* nos dice que hay cinco elementos y que a cada uno es natural un género especial de movimiento, de descenso al agua y la tierra, de elevación al fuego y al aire, y en círculo al éter.[62] Aristóteles llama expresamente a este último el cuerpo que se mueve en círculo, haciendo así de este movimiento una propiedad esencial de él. Una vez más aquí se encuentran orillados quienes niegan

por ir hacia él (cf. Zeller, vol. II, 2ª, p. 375, n. 3). Esta última no implica ni que la materia sea un principio independiente de acción que pugna por ir hacia la Forma, ni que posean alma todas las cosas, inclusive el mundo inorgánico. Según Aristóteles, todo trata de llevar a cabo su función perfectamente, y esto es su bien (καλόν). Es la causa de que esté en relación con cualquier otra cosa (cf. *Metaf.*, Λ 10, 1075ª 16: "Todas las cosas están ordenadas unas con respecto a otras de alguna manera"). La conexión de todas las cosas unas con otras es el orden (τάξις) del mundo, cuyo "fin" es Dios, el ser más perfecto. Así, toda cosa busca a Dios en la medida en que realiza su propio "fin".

[61] Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 104.

[62] *Del Cielo*, I, 2—3.

su desarrollo intelectual al desesperado recurso de tomar lo que se dice en el diálogo *De la Filosofía* por simple poesía;[63] pero los argumentos son demasiado agudos y serios para ello, y evidentemente no se fijó la atención en que las dos ideas se excluían mutuamente. El derivar el movimiento circular de la naturaleza material del éter revela la intención de explicar todos los fenómenos de movimiento, cualesquiera que sean, por las leyes naturales de la materia; pero esto sólo puede hacerse por medio de una doble física, una terrestre y otra cósmica, esta última exenta de la ley de gravitación de la primera. La contabilidad por partida doble así instaurada no quedó abolida hasta la física moderna. En todo caso, era un progreso científico con respecto al procedimiento de la Academia y de Aristóteles en años anteriores, que habían dado una explicación antropomórfica de la relación entre la ley matemática y la materia inerte de los astros mediante la introducción de analogías psicofísicas —el *Epínomis* llega a adjudicar funciones legislativas a la voluntad de los astros.[64] Vemos ahora que el propósito original de la hipótesis del éter debe de haber sido algo distinto del derivar los movi-

[63] Bernays *(op. cit.*, p. 104) era incapaz de concebir cómo en este diálogo pudo Aristóteles repudiar tan totalmente las bases de su cosmología (probablemente se quiere decir el derivar toda generación de causas "naturales"), y pudo aceptar tan sin vacilación "la vulgar deificación antropomórfica de los cuerpos celestes". Semejante extravío sólo era posible en un tiempo en que no se prestaba la suficiente atención a las *Leyes* de Platón y al *Epínomis,* antes de haber cesado completamente el efecto del repudio de las primeras por Zeller. La doctrina de las almas de los astros de Platón no tiene nada que ver con la ingenua fe popular en Helios y Selene. Derivar el movimiento circular de los astros y del firmamento de una causa inmaterial era la cosa más natural para un platónico, pues que Platón concebía el *Nus* como un movimiento circular, y pues que el reciente descubrimiento de la regularidad y simplicidad de los movimientos celestes favorecía la sugestión de que eran efecto de una inteligencia matemática; cf. Plat., *Tim.,* 34 A, 37 C y otros muchos pasajes. Según el *Timeo,* el *Nus* y la Necesidad se dividieron entre sí la creación del Cosmos (47 E). En *De An.,* I, 3, 406 b 26 *ss.,* ataca Aristóteles en detalle la doctrina del continuo movimiento circular del *Nus.* Con el abandono de esta doctrina platónica, y con la adopción de la idea del funcionamiento psicológico del *Nus,* era inevitable que sucumbiese la teoría de las almas inmanentes de los astros.

[64] *Epín.,* 982 B: "la necesidad inherente al alma que posee inteligencia... legisla como gobernante y no como gobernada".

mientos celestes de la naturaleza de la materia de los astros, puesto que ya existía antes de que se dotase al éter del atributo del movimiento circular. Lo que primero dió origen a ella fueron evidentemente los nuevos y precisos cálculos emprendidos por la escuela de Eudoxo y por Filipo de Opunte sobre el tamaño y la distancia del sol, la luna y los restantes cuerpos celestes. Estos cálculos volvieron insostenible la vieja doctrina física de que los cielos superiores y los astros estaban compuestos íntegramente de fuego; en vista de la pequeñez de la tierra y de la infinita extensión del universo, ya no había proporción alguna entre la cantidad de fuego y la de los restantes elementos, y de hecho el fuego los habría consumido a todos. Así, los recientes descubrimientos derribaron la teoría de la mutación de los elementos y con ello hicieron desaparecer una de las bases de la cosmología de la época.[65] En adelante se sirvió Aristóteles de sus hipótesis para construir una física cósmica sin almas de los astros ni adiciones míticas. Tenemos ahora la concepción posterior plenamente desarrollada en el libro I de *Del Cielo,* que hace una impresionante entrada con la nueva doctrina; no es demasiado atrevido, sin embargo, afirmar que este curso experimentó posteriormente alteraciones, y que en su forma original pertenece al período en que era nueva la idea del éter. En favor de esta afirmación cabe decir que por su contenido se ocupa casi exclusivamente con la última cosmología de Platón, criticándola a ella sola; que algunas partes de él son aún de un colorido enteramente teológico; y que amplios trozos están tomados literalmente al libro III del *De la Filosofía.*

La doctrina de los dioses de los astros y de la divinidad del cosmos (esto es, el firmamento), que encontró su primera exposición completa en este diálogo de Aristóteles, constituye, juntamente con la cosmología de Platón en conjunto, la expresión permanente del gran estímulo intelectual que fueron para el mundo filosófico del siglo IV los descubrimientos astronómicos del mismo. La hipótesis de que los movimientos planetarios eran circulares y perfectamente regulares, y de que la disposición original de los cielos enteros retorna periódicamente al completarse

65 Arist., *Meteor,* I, 3, 339b 2 *ss.*, esp. 340a 1 *ss.*

el Gran Año,[66] arrojó la luz más asombrosa sobre el fundamental principio de Platón de que los fenómenos materiales del mundo sensible obedecen a un espíritu y a un orden, y abrió fecundas perspectivas a las relaciones entre la filosofía y el estudio de los hechos. El primer ensayo hecho para ilustrar en gran escala el "reinado de la razón" sobre la materia fué la doctrina de las almas de los astros. Iba ella mucho más allá de las necesidades de la simple ciencia natural, pero su mito del alma abría insospechadas posibilidades para la construcción de una *Weltanschauung*. Claro es que para Platón era la parte importante de la doctrina su elemento mítico y espiritualista. El atractivo que ejerció sobre el Aristóteles de los primeros tiempos descansaba, por otra parte, en el hecho de que la especulación, cuyos insolubles problemas no puede evitar perpetuamente el espíritu humano, podía basarse aquí en datos sólidamente empíricos, aun siendo datos que admitían más de una explicación. Así, al mismo tiempo que las concepciones de ambos coinciden en su contenido, la tupida argumentación de Aristóteles respira un nuevo espíritu científico, para el cual se reducen todos los mitos, por más valores emocionales que rebosen, a material de una investigación metódica. Este espíritu se revela con la mayor claridad en su deseo positivamente insaciable de demostrar. Si comparamos la exposición del *Epinomis*, donde la doctrina de Platón está engullida automáticamente y se da rienda suelta al gusto por lo edificante y por los misterios religiosos, percibimos aún más claramente que al manejar el mito platónico se trataba de elegir entre el escolasticismo por un lado y la ciencia crítica por otro. El propio Platón se entendía à sí mismo de esta manera, y dio a sus discípulos el derecho de aplicarle esta medida realista, cuando introdujo su mito como una entre varias hipótesis posibles.[67] Pero ¿qué gran pensador se entendió jamás justamente a sí mismo?

[66] El "Gran Año" se menciona en Arist., frg. 25. Rose apenas puede tener razón, sin embargo, en incluir éste entre los fragmentos del *De la Filosofía,* puesto que Tácito *(Dial.,* 16, 10 *ss.)* nos cuenta que se hablaba de él en el *Hortensio* de Cicerón. Cicerón lo tomó verosímilmente de su fuente principal, que era el *Protréptico* de Aristóteles; pero esta cuestión no nos interesa.

[67] Platón, *Leyes,* X, 898 E.

La vieja controversia de si Aristóteles entendió a Platón revela una completa falta de comprensión. Aristóteles parece pisar el mismo suelo y lucha con Platón por ver mejor, pero su victoria no consiste en refutarle, sino en imprimir el sello de su propia naturaleza sobre cada cosa platónica que toca.

Lo mismo hay que decir de la segunda división principal del diálogo, a saber, la filosofía de la religión, pues en esta obra no sólo fundó Aristóteles la teología helenística,[68] sino también ese estudio inspirado por la simpatía, pero al mismo tiempo objetivo, de la íntima vida religiosa para el cual no tuvo la Antigüedad nombre ni disciplina independiente y aparte de la metafísica. Es un estudio que no reivindicó su independencia hasta que la edad moderna le dió el nombre de filosofía de la religión. Es otro aspecto del Aristóteles de los primeros tiempos que a pesar de su inestimable importancia para la historia del espíritu humano, se había pasado por alto o ignorado hasta el presente día —quizás porque pudiera haberse trastornado el retrato convencional de él (como un metafísico puramente intelectualista), si hubiese resultado que sus operaciones dialécticas estaban inspiradas desde dentro por una religión viviente, que habría penetrado e informado todos los miembros del organismo lógico de

[68] Lo que produjo bajo este nombre como una disciplina independiente deriva realmente por su contenido de la última forma de la visión general del mundo de Platón, pero la fundación de una disciplina aparte indica una intensa concentración de su espíritu sobre el problema de Dios, que era algo enteramente nuevo y cuya significación para la filosofía helenística hizo época. La teología estoica desarrolló la aristotélica. Verdad es que debido a su tendencia monista abandonó la teología estoica el Dios trascendente de Aristóteles, pero la coincidencia de contenido no es lo decisivo en la estimación de la influencia del último. Lo decisivo es toda la actitud interna de la nueva edad ante el problema de la teología y la posición que se le asigna en el centro mismo de la filosofía. Por el contenido, la teología de Aristóteles, con su rigurosa distinción entre el Dios sumo y los dioses de los astros, no ejerció su plena influencia hasta los comienzos de la era cristiana. Esta edad pedía un *deus exsuperantissimus*, que, invisible, rige el mundo desde un trono sublimemente distante, muy por encima de las trayectorias de los astros. Aristóteles empezó entonces a ejercer una fuerte acción sobre el platonismo de aquel tiempo; su concepción se combinó unas veces con creencias religiosas orientales y otras veces con la llamada teología negativa, que fué el clima de la experiencia religiosa en el Oriente helenístico, pagano o cristiano.

su filosofía. La historia de la filosofía de la religión, en el sentido moderno de la expresión, empieza con los sofistas y sus primeros y grandes esfuerzos por dar una explicación psicológica de la naturaleza y origen de la religión. Pero el racionalismo jamás puede avanzar más de un pequeño trecho a lo largo de este camino, por carecer del órgano con que se perciben propiamente los fenómenos de la vida religiosa; de ahí que la filosofía de la religión no entrase en su período clásico hasta los primeros tiempos de Aristóteles y la Academia de los últimos días de Platón. Aquí se aportaron las dos condiciones esenciales para un estudio a la vez psicológicamente penetrante y religiosamente fecundo: por un lado, una superior penetración teorética para todos los fenómenos del espíritu; por el otro lado, una piedad que brotó del poder de construir mitos y símbolos de Platón, y que abrió nuevas fuentes de inspiración religiosa a una comunidad imbuída de una nueva sensibilidad para los valores de la vida. Aunque lo ignore la historia recibida de la filosofía, es un hecho que de casi todo el material posterior y moderno de ideas sobre filosofía de la religión puede seguirse el rastro hasta llegar a aquella asociación.

La principal cuestión concierne a las fuentes naturales y la justificación teorética de nuestra íntima certidumbre de los objetos de la religión, es decir, concierne a la realidad de lo numinoso. Para la conciencia religiosa ingenua no es esto un problema en absoluto. Sólo se vuelve tal cuando queda destruída la fe popular y se dirige el intelecto hacia la esfera específica de las ideas religiosas. Entonces sobreviene el período de los argumentos para probar la existencia de Dios. Tras el rápido triunfo de la crítica con su racionalismo destructor, el instinto religioso, que se ha quedado sin patria pero no puede desarraigarse, busca el abrigo de su conquistador. Los argumentos de Jenofonte para probar la existencia de Dios brotan de esta necesidad de la ayuda del racionalismo. Ahora bien, en sus períodos primero y medio no tomó Platón ante la cuestión ninguna actitud objetiva y teorética, tal como la entraña la existencia de una filosofía de la religión. Estaba engolfado en la creación de nuevos mundos, en que la única conducta propia era la de la pía contemplación. La Forma del Bien no era simplemente un eterno ideal para

el estado, sino también el símbolo de una nueva conciencia de Dios. Era de hecho religión, pues con la filosofía de Platón entró la religión en el estadio de la especulación y la ciencia en el de la creación de ideas religiosas. Hasta sus últimos días no encontramos una reflexión sobre las raíces de la fe y su compatibilidad con la ciencia natural. En la teología de su vejez es la idea dominante la de la prioridad del alma sobre el cuerpo y del espíritu y la ley sobre la materia ciega. El concepto jonio de la naturaleza como una cadena causal mecánica hace lugar a una manera de ver según la cual todo deriva de fuerzas espirituales y está una vez más "lleno de dioses".[69]

Un verdadero argumento para probar la existencia de Dios aparece por primera vez en el Aristóteles de los primeros tiempos. El fué quien en el libro III de su *De la Filosofía* demostraba la realidad de un sumo ser con argumentos estrictamente silogísticos, dando así al problema la rigurosa forma apodíctica que no ha dejado de aguijar a los más sagaces pensadores religiosos de todos los siglos posteriores a intentar nuevos esfuerzos para hacer nuestra experiencia de lo inefable visible incluso a los ojos del intelecto. "En general, siempre que hay algo mejor, hay también algo óptimo. Mas, puesto que entre las cosas que son, una es mejor que otra, hay también una cosa óptima, y esta sería la divina." [70] Tropezamos aquí con la raíz del argumento ontológico, aunque ligado, como requiere la física de Aristóteles, con el teleológico. Siempre que hay una serie de cosas comparables que despliegan diferencias graduales de valor, hay también una más perfecta cosa o máximo, incluso cuando nos las habemos, no con simples series imaginarias, sino con la serie de lo menos a lo más perfecto en la realidad misma. En la naturaleza, que para Aristóteles posee una forma y propósito que opera y crea desde dentro, todo es gradación; toda cosa inferior es relativa a algo superior y dominante. Para él es este orden teleológico una ley de la naturaleza que puede demostrarse empíricamente. Se sigue que en el reino de las cosas existentes (esto es, entre las Formas reales de la naturaleza) hay una más perfecta cosa, que, natu-

[69] Platón, *Leyes*, X, 899 B; *Epin.*, 991 D.

[70] Frg. 16. El argumento reaparece en los grandes escolásticos como el *argumentum ex gradibus*.

ralmente, tiene que ser también una Forma real, y que como suprema causa final es el principio de todas las demás cosas. Esto es lo que se quiere decir con la última frase, la de que el ser más perfecto se identificaría con el divino. Dentro de la idea aristotélica de la naturaleza como un reino de Formas rigurosamente graduadas, es este argumento válido, y evita el error posterior de suponer que la existencia del ser más perfecto es un predicado implícito en la idea misma de perfección, de tal suerte que podría sacarse de esta idea por simple análisis, sin la ayuda de la experiencia. La Forma de todas las Formas reales tiene necesariamente que ser ella misma real. Al equipararla Aristóteles con lo divino no prueba, naturalmente, la verdad de la representación popular de Dios. Lo que hace es dar una nueva *interpretación* de esta *representación*, que como todas las cosas humanas está sujeta al cambio, dentro del espíritu de la concepción teleológica del mundo. No hay duda de que el diálogo también contenía los argumentos con que nos han familiarizado los tratados, el de la eternidad del movimiento y el de la necesidad de suponer un límite a la serie de las causas a fin de evitar un regreso infinito. Fué el primer ensayo en grande para hacer el problema de Dios susceptible de tratamiento científico, fundando inferencias dialécticamente concluyentes en una interpretación consistente de la naturaleza. Las circunstancias impusieron la tarea a Aristóteles, pero únicamente el más grande arquitecto lógico de todos los tiempos pudo osar comprimir el resultado entero de sus inmensos esfuerzos en esas pocas frases que suenan tan sencillamente. Lo único que no debemos hacer es separarlas de su física y examinarlas por sí solas. Son la necesaria conclusión del detallado desarrollo de una teoría eidológica de la naturaleza; y nos permiten estar seguros de que la física de Aristóteles estaba ya completa en principio en el momento en que escribió el diálogo, de lo que se sigue que la había concebido mientras se encontraba aún dentro de la atmósfera de la Academia.

Aristóteles examinaba también en esta obra las fuentes psicológicas de la fe en Dios, no por fría curiosidad científica, sino para que otros pudieran experimentar lo que él había experimentado. Se daba, pues, perfecta cuenta de que ni siquiera el

lógico de mayores dotes puede llegar jamás a aquella irresistible fuerza de íntima convicción que brota de los inspirados presentimientos del alma.[71] Nadie en el mundo antiguo habló nunca más bella o más profundamente del lado personal y emocional de toda vida religiosa que Aristóteles durante los años en que fué la religión el problema central de su espíritu. Cuando en el diálogo *De la Filosofía* se disponía a discutir la divinidad de los astros, hablaba del sentimiento de temor en la presencia de aquello que es más alto que los hombres. Reconocía que el íntimo aquietamiento es la esencia de toda piedad religiosa.[72] Exactamente así como no debemos osar entrar en un templo hasta que estén aquietados nuestros sentimientos, de igual manera, declara, siempre que nos pongamos a indagar la naturaleza de los astros, debemos entrar en el templo del cosmos con devoción. No cabe duda de que estas palabras tendían a preparar la acusación de ateísmo que lanzaba entonces contra quienes negaban que los cielos y los astros fuesen divinos e indestructibles.[73] Hacia el final de su obra *De la Oración* escribía: "Dios es o *Nus*, o algo que está más allá del *Nus*". ¿Por qué escribir un libro sobre la oración, si no para mostrar que no debemos considerar indigno de un filósofo acercarse a la divinidad en la oración, siempre que sintamos con el corazón que Dios es *Nus*, o algo más alto que toda razón, y que únicamente a través del *Nus* puede un mortal acercarse a El? [74] Ni Schleiermacher ni

[71] *Del Cielo,* II, 1, 284^b 3, habla también de la cooperación de la especulación científica y la íntima sensación de la divinidad (μαντεία περὶ τὸν θεόν) que descansa en un sentimiento inmediato; así, distingue claramente entre ambas. Verosímilmente fué Platón quien primero tomó la idea de la íntima adivinación (μαντεύεσθαι), que ya empleaban los poetas en el sentido del presentimiento de los sucesos externos, y estampó en ella el significado filosófico de una adivinación, no del futuro, sino de profundas y escondidas afinidades. Aristóteles la aplicó luego por primera vez al problema de la fe y del conocimiento, haciendo del conocimiento y la adivinación dos formas de conciencia religiosa conmensurables y complementarias.

[72] Frg. 14.

[73] Cf. pp. 163-164 *supra.*

[74] Frg. 49. La finalidad del subrayar la trascendencia de Dios al final de una obra sobre la oración debe de haber sido lógicamente la de aplicarla a la cuestión de cómo debemos orar. La exigencia de que debemos orar en *Nus* y en verdad surgió en la comunidad platónica, y con ella devolvió el espíritu filosófico del Atica la religión a los hombres del siglo IV. El hecho

Kant distinguieron más rigurosamente entre fe y conocimiento, entre sentimiento e intelecto, de lo que lo hizo el creador del argumento especulativo para probar la existencia de Dios en su clásica declaración: "Quienes han sido iniciados no son requeridos a captar nada con el intelecto (μαθεῖν), sino a tener una cierta experiencia interna (παθεῖν) y colocarse así en un peculiar estado de espíritu, a base de la presunción de que son capaces en primer término de este estado." [75] No es casual que formulara este descubrimiento, que hace época, en relación con las religiones de misterios. En los cultos de los viejos dioses faltaba la relación personal entre el hombre justo y su dios, mientras que los misterios le daban el primer lugar por el simple hecho de su exclusivismo, y la alentaban todavía más con los varios grados de iniciación y con las diferencias de fervor con que los recibían los miembros individuales de la religión. Es este factor espiritual, y no la "importancia intelectual" de su contenido, lo que explica el vivo interés sentido por estos cultos, desde el final del siglo v en adelante, en todos los lugares donde estaba viva la religión. ¡Con qué frecuencia no tomaron Platón y el Aristóteles de los primeros tiempos su lenguaje y símbolos para dar color y forma a su propio y nuevo sentimiento religioso! Los misterios mostraban que para el filósofo sólo es posible la religión como personal temor y piedad, como un género especial de experiencia gozado por naturalezas aptas para él, como el comercio espiritual del alma con Dios, y esta manera de ver no constituye menos que una nueva era del espíritu religioso. Es imposible apreciar la influencia de estas ideas sobre el mundo helenístico y sobre la religión del espíritu que estaba en proceso de formación.

Aristóteles deriva de dos fuentes la convicción subjetiva de la existencia de Dios: de la experiencia humana del inspirado poder del alma, que en los instantes en que se desembaraza del cuerpo, en el sueño o en la proximidad de la muerte, reviste su propia "naturaleza real" y penetra el futuro con mirada profética;

de que el Evangelio de San Juan le diese un nuevo contenido (IV, 24), escribiendo *Pneuma* (espíritu) en lugar de *Nus* (ciertamente sin conocimiento de las obras de Aristóteles), no disminuye en modo alguno la significación de dicha exigencia para la historia del espíritu.

[75] Frg. 15.

y de la vista de los cielos estrellados.[76] Esta derivación no debe entenderse históricamente; no se refiere a los hombres de los tiempos primitivos; es una yuxtaposición, henchida de sentido, de las dos grandes maravillas que no puede explicar toda la ilustración de los ilustrados, el residuo que no puede reducir el sistema de la física racionalista. La profecía y los elementos irracionales y más oscuros de la vida del alma habían suscitado siempre gran interés en la Academia, y aquí había tenido su origen el sentimiento religioso emocional del cosmos. Lo que comprime Aristóteles en una fórmula es simplemente la actitud religiosa del círculo de Platón ante el universo. Hasta la fórmula está tomada de Platón; pues en las *Leyes* deriva el último la fe en Dios de las mismas dos fuentes, el ser siempre fluyente (ἀέναος οὐσία) de la vida interior del alma y la vista del eterno orden de los astros.[77] Ninguna otra fórmula podía expresar tan justamente la verdad intemporal del elemento religioso del platonismo, libre de todos los detalles dogmáticos temporales. Una y otra vez vuelve a aparecer en la historia como el símbolo del último e inatacable postulado con que afronta el espíritu las fuerzas inexorables de la materia y el azar. Se piensa naturalmente en las palabras de Kant al final de la *Crítica de la Razón Práctica:* "Dos cosas llenan mi espíritu de siempre nueva y creciente admiración y temor, cuanto más a menudo y más insistentemente reflexiono sobre ellas, los cielos estrellados sobre mí y la ley moral dentro de mí". La transformación de la primera fuente, el ser siempre fluyente del alma (como lo llama Platón), en la ley moral, es característica de la diferencia entre el espíritu platónico y el kantiano, aunque en realidad se remonta a los estoicos. Kant no lo dice expresamente, pero es claro por sus palabras que su "admiración y temor" son de naturaleza religiosa, y se introdujeron en un principio justamente como fuentes de la fe en la existencia y providencia de Dios.

Aristóteles conserva la forma original también del segundo argumento. En vez de hablar de la maravilla del alma como tal, habla de los poderes de profecía que dormitan en su seno, para despertar sólo cuando se ha desembarazado del cuerpo. Esta es la

[76] Frg. 10.

[77] *Leyes*, XII, 966 D.

doctrina platónica. La adivinación de fenómenos ocultos, inaccesibles a la *ciencia*, es también contraria a la doctrina posterior de Aristóteles, que la refuta en detalle en su obra sobre los sueños.[78] ¿Se brindará nadie a explicar todo esto como una simple concesión al estilo del diálogo? Es la misma actitud ante la adivinación que la del *Eudemo*. No hay signo más claro de la profundidad con que el espiritualismo había echado raíces en Aristóteles, que este hecho de que incluso después de haber abandonado la teoría de las ideas, siguió guardando por algún tiempo la idea del alma de Platón, y sin duda también su doctrina de la inmortalidad. Entre aquellos que encontraban esta doctrina en nuestro pasaje figura Posidonio.[79] De este diálogo tomaron también las

[78] Arist., *De la Interpr. de los Sueños*, c. 1, 462^b 20; no hay sueños que digan la verdad, enviados por Dios; cf. 462^b 12. En el *Timeo*, 71 A—E y el *Epín.*, 985 c, por otra parte, la posición es la misma que en *De la Filosofía*, frg. 10.

[79] Posidonio reprodujo el pasaje sobre el poder de profecía del alma (frg. 10) en su libro *De la Adivinación*, y Cicerón hizo de este libro la base de lo que dice en *De Divinatione*, I, 63, como hace frecuentemente en esta obra.

Sexto Empírico, *Adversus Physicos*, I, 20—21 (p. 395, l. 6).

Aristóteles decía que la idea de los dioses venía de dos orígenes... de los fenómenos de la vida del espíritu, en razón de los éxtasis y profecías de que el alma tiene experiencia en el sueño (21). Pues, *dice*, cuando el alma está consigo durante el sueño, reviste su propia naturaleza y prevé y predice el futuro. Lo mismo ocurre también al separarse del cuerpo en la muerte. En todo caso, cree que así lo había observado el poeta Homero haciendo que Patroclo, al ser muerto, predijera la muerte de Héctor y Héctor predijera la de Aquiles.

Cicerón, *De Divinatione*, I, 63.

(63) Cuando, pues, el sueño ha apartado al alma de la compañía y contacto del cuerpo, el alma recuerda el pasado, percibe el presente y prevé el futuro... y así, cuando se acerca la muerte, es mucho más divina. (64) Que algunos moribundos tienen conocimiento del porvenir es cosa probada también por el ejemplo que aduce Posidonio... Un ejemplo de ello... es el Héctor de Homero, que al morir anuncia la próxima muerte de Aquiles.

La expresión de Aristóteles "prevé y predice el futuro" la adoptó Posidonio en su definición de la adivinación como "praesensio et praedictio futuri". También él aumentó el número de los ejemplos, sacándolos de su

dos fuentes de la fe en Dios los estoicos. Cleantes, que las pone lado a lado con las hipótesis de Pródico y Demócrito sobre el origen de la religión, muestra con ello tomarlas erróneamente en sentido histórico.[80]

La gran influencia de la obra sobre la edad helenística se patentiza de nuevo en un famoso pasaje que se repite de segunda mano en todas las teologías estoicas. Este pasaje lo ha conservado Cicerón, y ciertamente pertenece a la prueba de la existencia de Dios en el libro tercero *De la Filosofía*.[81] Traduzcámoslo aquí en razón de la fuerza con que sugiere la sobrecogedora experiencia de la divinidad del cosmos.

Si hubiera unos hombres que hubiesen vivido siempre bajo la tierra, en buenas y brillantes habitaciones, adornadas con estatuas y pinturas y pertrechadas de todas las cosas poseídas en abundancia por aquellos a quienes se considera felices; y si, no obstante, jamás hubiesen salido a la superficie de la tierra, pero hubiesen oído por referencias y testimonios que hay una cierta divina presencia y poder; y si en cierto momento se abrieran las gargantas de la tierra, y pudieran ellos escapar de aquellos ocultos lugares, y llegar a estas regiones que habitamos; al ver de pronto la tierra y el mar y el cielo, al saber la magnitud de las nubes y el poder de los vientos, al mirar el sol y reconocer su magnitud y belleza y la eficacia con que causa el día esparciendo su luz por el cielo entero; y cuando, además, al sumir la noche en oscuridad los campos, percibiesen el cielo entero sembrado y adornado de estrellas, y la variedad de las luces de la luna, ya creciendo, ya menguando, y las salidas y puestas de todos ellos y sus trayectorias reiteradas e inmutables por toda la eternidad —cuando viesen esto, pensarían en el acto que hay dioses y que estas cosas son las poderosas obras de ellos.

Lo primero que notamos es su dependencia respecto de la caverna de la *República* de Platón. Esta última es una magnífica

propia e inconfundible riqueza de erudición. Entre ellos figura el sueño de Eudemo (53). Como era de esperar, se presta especial atención a Platón, los pitagóricos y Heráclides Póntico (46 y 60—62). Aquí de nuevo resulta Posidonio grandemente influído por el Aristóteles de los primeros tiempos.

80 En *De Natura Deorum*, II, 5, 13 (frg. 528 en Arnim), informa Cicerón de que Cleantes daba cuatro razones del "origen" de la fe en Dios. La primera y la cuarta proceden del *De la Filosofía* de Aristóteles, las otras dos de Demócrito y Pródico.

81 Frg. 12.

alegoría de la experiencia fundamental de la filosofía de Platón, a saber, la reducción del mundo visible a un reino de simples sombras, y la visión del verdadero ser por la que el filósofo queda separado de sus hermanos y reducido a la soledad. La imagen de Aristóteles respira también una nueva actitud ante el mundo. Sus hombres no han vivido, sin embargo, en cavernas. Son personas modernas, cultivadas, satisfechas, erróneamente educadas, que se entierran como topos en el esplendor confortable, pero sin sol, en que buscan su dudosa felicidad. Aristóteles los hace ascender un día hacia la luz, para contemplar allí el espectáculo que ve él mismo, la inmensa maravilla de la realidad, la divina arquitectura y movimientos del cosmos, enseñándoles a contemplar, no un mundo sobrenatural, sino aquel que es visible para todos y sin embargo no visto de ninguno. Aristóteles es consciente de ser el primer griego que ve el mundo real con los ojos de Platón, y su intencionada modificación de la alegoría de Platón es un signo de esta conciencia de su misión histórica. Lo que él nos da en vez de las Ideas es la contemplación de las maravillosas formas y ordenaciones del cosmos, una contemplación que intensificada hasta que se vuelve religión, nos lleva a la intuición del divino director de todo ello.

Por el *Epínomis,* que pone igual esfuerzo en asignar a la teología una posición central en la filosofía, sabemos que estas elevadas especulaciones tropezaron con una enérgica oposición por parte de los griegos. Según la manera popular de ver de los griegos, es el conocimiento de lo divino, la gnosis de los orientales, algo que ha de permanecer por siempre inasequible a los mortales, y desgraciado del hombre que atormente su cabeza con la busca del fruto prohibido. El propio Aristóteles, al comienzo de la *Metafísica,* condena la aversión a lo extraordinario (περιεργία) y a las hiperbólicas audacias del pensamiento, tan profundamente arraigada en los helenos. Frecuentemente rechaza la antigua sabiduría según la cual un mortal debe pensar en las cosas mortales, y nos invita seriamente a vivir en la eternidad.[82]

[82] *Epín.,* 988 A: "No teman los griegos que no sea justo para hombres mortales ocuparse jamás con las cosas divinas; deben tener en absoluto la idea opuesta"; 988 B: el divino poder está libre de celos. Las mismas ideas vuelven a aparecer con ecos literales en Aristóteles, *Metaf.,* A 2, 982^{b} 28 *ss.*

La teología sólo fué posible para los griegos cuando el descubrimiento de leyes de los movimientos celestes condujo a la hipótesis de las almas de los astros, y cuando un sólido conocimiento de los "dioses visibles" trajo a distancia franqueable la posibilidad de una teología exacta y astronómica basada en la experiencia. A esto debemos añadir la influencia del Oriente, como nos enseña el *Epínomis* y confirma otro testimonio. El socrático "conócete a ti mismo", la quintaesencia de la sabiduría apolínea, se había convertido en el término opuesto. En su *Vida de Sócrates* contaba Aristoxeno el Peripatético cómo un indio, qué se había encontrado con Sócrates en Atenas, le preguntó por su filosofía. Cuando Sócrates le respondió que trataba de entender la vida humana, el indio le hizo ver lo desesperado de semejante empresa, ya que el hombre no puede conocerse a sí mismo hasta que conoce a Dios.[83] Esto suena a apócrifo, pero es simple-

Cf. también *Et. Nic.*, X, 7, 1177^b 31: "no debemos seguir a aquellos [por ejemplo, Epicarmo (frg. 20 en Diels) y Eurípides *(Bacantes,* 395 y 427 *ss.)*] que nos advierten que, siendo hombres, pensemos en las cosas humanas, sino que debemos, hasta donde podamos, hacernos a nosotros mismos inmortales".

[83] Aristoxeno, frg. 31 en Mueller. La visita del indio a Atenas se menciona también en el fragmento de Aristóteles (frg. 32) conservado en Diógenes Laercio, II, 45. Si éste fuera auténtico, debiera verosímilmente atribuirse al libro primero del diálogo *De la Filosofía;* pero Rose tuvo probablemente razón al incluirlo entre los restos del apócrifo *Mágico,* puesto que su contenido no concuerda con Aristóteles. Los paralelos más cercanos a la teología del supuesto indio (que es realmente la del Platón del último período) son el *Protréptico* de Aristóteles (cuya petición de que la acción humana se base en el conocimiento de Dios vuelve a aparecer en *Et. Eud.*, VIII, 3, 1249^b 13—21) y el *Alcibíades Mayor,* que recientemente ha tratado de rehabilitar Friedländer, atribuyéndolo al primer período de Platón *(Der grosse Alcibiades ein Weg zu Plato,* Bonn, 1921). Este diálogo culmina en la tesis, desarrollada trabajosa y un tanto pedantescamente, de que la máxima délfica "conócete a ti mismo" sólo puede realizarse mediante la autocontemplación del *Nus* en el espejo del conocimiento de Dios (132 E—133 C). Alcanzar éste se vuelve por ende el verdadero foco de todos los problemas éticos, políticos y educativos que heredó de Sócrates la escuela de Platón. También el *Epínomis* aboga por la reducción de todas las cuestiones éticas, así de la felicidad como de la virtud, a la cuestión del conocimiento de Dios. El *Alcibíades* es evidentemente un ensayo, emprendido por algún discípulo hacia la misma fecha de las obras antes mencionadas, para aplicar la teología a los proble-

mente la formulación legendaria de la idea, universal en la Academia de tiempos posteriores y recogida en el *Epínomis* como programa de reforma religiosa, de que en lo futuro habría que combinar el astralismo y la teología oriental con la religión délfica de la Hélade, si los griegos habían de hacer progresos religiosos.[84] En opinión del autor, que nos da la tendencia dominante de la Academia (con dificultad hubiera podido exponer preferencias simplemente personales como conclusión de las *Leyes* de Platón), el camino de esta combinación pasa a través del misticismo. Aristóteles comparte con él, y con todos los demás académicos, la idea de que la *cognitio dei* sólo es concebible si es ella Dios mismo conociéndose a sí mismo, y pinta esta actividad como algo trascendental y más allá del alcance de lo simplemente humano. El yo es el *Nus,* del que se dice que "entra desde fuera" y que es "lo divino en nosotros"; y es a través del *Nus* como entra en nosotros el conocimiento de Dios. El autor del *Epínomis* va tan lejos como para hablar de la participación del contemplador uno en la *phrónesis* una, mientras que Aristóteles nunca hace resaltar la unidad de Dios con el *Nus* humano más que Su trascendencia.[85] En todo caso, es imposible entender la influencia de Aristóteles sobre la posteridad si no somos capaces de comprender que respiró esta atmósfera durante muchos años y que su *Metafísica* tiene sus raíces en ella, por lejos de ella que pudiera desarrollarse del lado lógico. La instauración del culto de los astros que no están confinados a ningún país ni nación, sino que brillan sobre todos los pueblos de la tierra,[86] y del Dios trascendental que tiene su trono por encima de ellos, inaugura la era del universalismo religioso y filosófico. Sobre la cresta de esta última ola desemboca la cultura ática en el mar de los pueblos del helenismo.

mas de los primeros días de Platón, anclándolos en un firme principio dogmático, a saber, el misticismo de la posterior doctrina de Platón sobre el *Nus.*

84 *Epín.,* 987 D—988 A.

85 En *Metaf.,* A 2, 983ª 5—11, se identifica el conocimiento de Dios con el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Sobre la unión del espíritu humano con el divino ver *Epín.,* 986 D.

86 *Epín.,* 984 A.

CAPÍTULO VII

LA METAFISICA *ORIGINAL*

I. *El problema*

La importancia del diálogo *De la Filosofía* no se agota con la luz que arroja sobre el período comprendido entre la Academia y el Liceo. Nos proporciona por primera vez un punto fijo en el desarrollo de las opiniones de Aristóteles, y un punto de partida históricamente riguroso para analizar sus tratados metafísicos. Las primeras obras descansan evidentemente en una base de todo punto diversa; pero ¿cuál es la relación entre las doctrinas de este diálogo clásico, en que hizo público que en adelante disentiría de las opiniones de Platón, y la metafísica aristotélica tradicional? Naturalmente, no debemos tomar lo que vimos en los fragmentos e introducirlo en el texto del tratado —él mismo fragmentario, pero de todas suertes incomparablemente más rico de contenido. Nuestra reconstrucción de la obra perdida resultaría, sin embargo, importante, si el análisis de la *Metafísica* nos condujera de suyo a lo largo de las mismas líneas.

Las ideas fundamentales de la *Metafísica* estaban fijadas ya, indudablemente, cuando Aristóteles escribió el diálogo. Aun en el caso de que no supiéramos nada más sino que contenía la doctrina del motor inmóvil, podríamos estar seguros de que el autor había acuñado ya los conceptos de materia y forma, de potencia y acto y su propio concepto de sustancia. Es más, las tres distintas investigaciones de que se componía el diálogo, la histórica, la crítica y la teológica, tienen sus paralelos en la *Metafísica,* la primera en el libro primero, la segunda en los últimos libros y un poco por todas partes, la tercera en el libro Λ. Una cuestión más difícil es la de hasta dónde contuviera el diálogo una parte correspondiente a los libros de la *Metafísica* llamados centrales, los

libros que desarrollan la teoría de la sustancia y de la potencia y acto. Podemos decir que, o bien Aristóteles había considerado tales investigaciones demasiado difíciles y demasiado esotéricas para su publicación, o bien que es simplemente un accidente el que no se conserve ningún fragmento de esta parte. En todo caso, no puede haber ocupado un espacio tan vasto como en la *Metafísica,* donde pesa más que todo el resto, especialmente si omitimos la introducción (A–E). La teología, por el contrario, estaba desarrollada mucho más completamente que en el libro Λ, pues nuestros testimonios nos informan de muchas cosas de las que no nos habría dado idea alguna la *Metafísica* por sí sola. La doctrina de las almas de los astros nos trasporta a un estadio notoriamente anterior del desarrollo intelectual de Aristóteles, y hay muchos indicios de que si conociésemos más del diálogo, la divergencia parecería probablemente aún mayor. Esto parecería ser una prueba del origen tardío de la *Metafísica,* que debiera adjudicarse así al último período de Aristóteles; y esto concordaría totalmente con la idea dominante hasta ahora, pues desde los comienzos del Imperio romano ha sido una difundida opinión la de que la *Metafísica* se escribió tarde y quedó por acabar.

Este cuadro se altera, sin embargo, por completo tan pronto como analizamos la *Metafísica.* El origen del *libro* que lleva este nombre resulta ahora importante para precisar el origen de la *especulación* metafísica de Aristóteles.[1] Es absolutamente inadmisible tratar los elementos combinados en el *corpus metaphysicum* como si constituyesen una unidad, y tomar para fines de comparación el término medio arrojado, digámoslo así, por estos materiales enteramente heterogéneos. Como he mostrado en otro lugar, el análisis interno conduce a la conclusión de estar representados varios períodos; y ello resulta confirmado por la tradición, según la cual la colección conocida como la *Metafísica* no se reunió sino hasta después de la muerte de su autor. Las investigaciones anteriores han versado, sin embargo, exclusivamente sobre la historia del texto *posterior* a la muerte de Aristóteles, esto es, sobre la historia de las reliquias literarias de éste. La clasificación de estos materiales era indudablemente el primer paso;

[1] Ver mi *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlín, 1912.

pero éste sólo era directamente importante para la historia de la influencia de Aristóteles, y el trabajo empleado era absolutamente desproporcionado con el progreso hecho en el conocimiento de su pensamiento y personalidad. La crítica no recobró su sentido e importancia hasta que trató de entender el estado actual del texto como resultado orgánico de la forma interna del pensamiento de su autor.[2] Esto condujo de una vez desde la cuestión de la unidad literaria externa de los papeles metafísicos sobrevivientes hasta la de su unidad filosófica interna, y así a la cronología y el análisis del desarrollo intelectual. Yo di los primeros pasos por este camino en mi *Entstehungsgeschichte der Metaphysik*. Pero en aquel tiempo estaba demasiado bajo la influencia de la vieja actitud filológica (cuyo problema es: "En la *Metafísica* tal como la tenemos ¿podemos justificar la división en libros y el orden de las partes?") para llevar mis propios descubrimientos a sus conclusiones lógicas. La cuestión de la cronología, en un punto de la cual ya había yo logrado un resultado seguro en aquella fecha, debe replantearse ahora a la luz del desarrollo filosófico de Aristóteles. Ello exigirá algunas repeticiones en detalle, que habrá de justificar el curso mismo del examen.

Antes de comenzar a discutir la cronología, recordemos brevemente una vez más lo que en el estado actual de la *Metafísica* debe atribuirse a los editores del legado literario de Aristóteles. Lo mejor será omitir todos los argumentos y apoyarnos en los resultados de la investigación que los arrojó.

El objetivo del filólogo moderno, hacer que el orden externo refleje el orden de composición, incluso a costas de la impresión general, fué absolutamente extraño a los editores antiguos. Los albaceas literarios de Aristóteles eran filósofos. Hubieran dado mucho por ser capaces de construir con los preciosos papeles con que se hallaban un cuadro tan fiel como fuera posible del sistema intelectual entero de "filosofía primera" tal como Aristóteles había querido que fuese; pero sus deseos resultaron obstaculizados por la naturaleza incompleta y heterogénea del material. Pues una cosa es segura: los editores mismos no creyeron que con el orden establecido por ellos daban a la posteridad el curso

[2] Cf. *Ent. Met. Arist.*, pp. 150, 161.

completo de las lecciones sobre metafísica. Comprendieron que ofrecían un sustitutivo insatisfactorio, que era cuanto permitía el estado de los materiales de que disponían. El *postscriptum* al libro introductorio, el llamado α minúscula, viene tras A mayúscula simplemente a causa de que no supieron en qué otro lugar colocarlo. Es un resto de notas tomadas en una lección por Pasicles, sobrino de Eudemo de Rodas, el discípulo de Aristóteles.[3] ΑΒΓ forman un conjunto; Δ, por otro lado, era conocido aún como una obra independiente en los tiempos alejandrinos, según nos informa una seria tradición bibliográfica. E es una breve transición a ΖΗΘ. Estos tres forman un todo, pero su conexión con los libros anteriores parece ser problemática. I, una discusión sobre el ser y la unidad, resulta enteramente aislado; y desde este punto en adelante desaparece toda conexión interna y externa. K contiene simplemente otra foma de ΒΓΕ, a la que se agregan unos extractos de la *Física,* en sí exactamente tan aristotélicos como cualquier otra parte de esta colección de manuscritos, pero sin relación alguna con lo que los rodea. Análogamente se insertó un pasaje de la *Física* en Δ. Λ es un pequeño curso aislado que da una visión general del sistema metafísico entero, totalmente completa por sí sola, y que no presenta huella alguna de conexión con el resto. Los libros finales, MN, no tienen relación alguna con el anterior, lo que se había notado ya en la Antigüedad y condujo a que se insertaran antes de ΚΛ en algunos manuscritos, sin dar, no obstante, por resultado una concatenación más plausible de pensamiento. Sus relaciones más estrechas las tienen con los dos primeros libros.

Nada sino una rigurosa investigación puede precisar en detalle en qué fechas y en qué conexiones surgió tal material y cómo usarlo para reconstruir la filosofía de Aristóteles. Por ningún motivo debemos, admitiendo que es filosóficamente homogéneo, ocultar los problemas que presentan a cada paso tanto su con-

[3] Asclepio, en su comentario a la *Metafísica* (p. 4, l. 20, en Hayduck), refiere esta información, que le llegó como una tradición transmitida en la escuela peripatética, a A; pero esto es una confusión. Sus noticias deben de proceder de notas tomadas en una lección de Amonio, y evidentemente había *oído* mal. El informe exacto lo da el escoliasta del α minúscula en el códice parisino (cf. *Ent. Met. Arist.*, p. 114).

tenido como su forma. Debemos rechazar todo intento de hacer un todo literario de los materiales conservados, trasladando o suprimiendo alguno de los libros, y condenar la opinión que postula precipitadamente su unidad filosófica a expensas de sus peculiaridades individuales. Cada uno de estos escritos es el resultado de décadas de infatigable reflexión sobre las mismas cuestiones; cada uno es un fecundo instante, una etapa en el desarrollo intelectual de Aristóteles, una aproximación a la solución, un paso hacia una nueva formulación. Verdad es que todos los detalles están sustentados por aquella unidad potencial del sistema entero que es operante en cada palabra del filósofo; pero nadie que se contente con esto tendrá el derecho de llamarse familiarizado con el verdadero espíritu aristotélico. Aristóteles tiene una dura y austera forma; no hay vista de largo alcance, ni intuición genial y cómoda capaz de comprenderle realmente. Rara vez nos brinda un conjunto en que los ojos puedan descansar con complacencia. Sólo en los detalles concretos, sólo con una intensa concentración, es posible hacerse dueño de su esencia. "Pues el acto del *Nus* es vida".

II. *La introducción y el primer bosquejo de la crítica de las Ideas*

La piedad de los editores ha conservado la famosa crítica de la doctrina de las Ideas de Platón en dos versiones, una en el capítulo 9 del libro A y otra en los capítulos 4–5 de M. Estas dos versiones, que se corresponden casi palabra por palabra, no pueden haberse compuesto para el mismo bosquejo de la *Metafísica.* Si la versión de M, que ajusta perfectamente dentro del plan entero del libro, debía permanecer donde está, sólo podía ser porque Aristóteles pensaba, o bien escribir una nueva introducción, o bien, por lo menos, omitir los capítulos parcialmente duplicados del fin de la introducción según la tenemos (A 8–10). Ahora bien, M se refiere frecuentemente a los dos primeros libros[4] y esto muestra que en alguna forma o en algún lugar debía

[4] M 2, 1077^a 1 (=B 2, 997^b 12–34); M 9, 1086^a 34 (= B 6, 1003^a 6); M 9, 1086^b 2 (= A 6, 987^b 1); M 10, 1086^b 15 (= B 4, 999^b 24 y B 6, 1003^a 6).

seguirlos. Luego Aristóteles tuvo que pensar en borrar la parte crítica del fin del primer libro. Esto prueba que se sirvió de partes del libro A como materia prima para una reconstrucción posterior.

Esta conclusión de que las dos versiones son de distinta fecha resulta confirmada por los pocos puntos en que difiere su lenguaje. Si exceptuamos un nuevo argumento contra las Ideas que introduce el pasaje posterior,[5] su única diferencia está en la eliminación sistemática de la *primera* persona del plural, usada constantemente por la versión más antigua para expresar a los defensores de la teoría de las Ideas. Este característico "nosotros" muestra que el libro primero se escribió en una fecha en que Aristóteles podía llamarse aún platónico y defensor reciente de la teoría.[6] Por consiguiente, el intervalo entre los dos libros tuvo que ser considerable, pues en M la separación de Aristóteles de la comunidad platónica es un hecho consumado. Es más, en contraste con el tono de consideración del libro primero, el de la polémica posterior es con frecuencia duro o positivamente despectivo.

Como fecha de la versión más antigua sólo puede sugerirse un único y fugaz instante de la vida de Aristóteles. Platón había muerto; tal es la inequívoca significación del tiempo imperfecto en que se habla de él y que aparece varias veces.[7] En general, esta crítica no da la impresión de haber constituído las primeras manifestaciones de Aristóteles sobre el tema en la Academia. La manera de referirse aquí a los argumentos de Platón en favor de la existencia de Ideas "separadas"—referencias terminológicas sumamente concisas— presupone que los oyentes estaban constantemente ocupados con ellos. Aristóteles da por supuesto incluso

[5] M 4, 1079^b 3–11; cf. *Ent. Met. Arist.*, pp. 29–30.

[6] El resultado de nuestro estudio de las doctrinas del *Eudemo* y del *Protréptico* queda así fuera de toda duda; hasta el momento en que hizo por primera vez una crítica semejante de las Ideas, defendió Aristóteles mismo la teoría. Los pasajes están reunidos en *Ent. Metaph. Arist.*, p. 33. El "nosotros" se encuentra también en el libro primero fuera de la parte duplicada, dondequiera se menciona la doctrina de las Ideas. Así, A 9, 992^a 11: "afirmamos"; 25: "hemos abandonado esto" y "decimos"; 27: "sostenemos"; 28: "nuestra exposición"; 31: "sostenemos".

[7] A 9, 992^a 20: "solía objetar"; 21: "solía decir"; 22: "suponía a menudo".

que los oyentes tenían conocimiento de las objeciones a tales argumentos. Apenas estaríamos en situación de comprender el texto de Aristóteles, o de inferir exactamente de sus palabras qué argumento critica en cada caso, si el comentario de Alejandro de Afrodisias no nos hubiera conservado su sentido, sacándolo de una obra perdida de Aristóteles, *De las Ideas*.[8] Aristóteles se limita a emplear simples fórmulas cuando se refiere a "los argumentos sacados de las ciencias", "el argumento de la 'unidad de la pluralidad' ", "el tercer hombre" (un contraargumento que no procede en absoluto del propio Aristóteles, sino de Polixeno el sofista,[9] y con el que ya había bregado el propio Platón en el *Parménides);* también al referirse a "los argumentos más rigurosos", algunos de los cuales presuponen la existencia de Ideas de relaciones, y al "argumento de que hay un objeto del pensamiento incluso cuando ha perecido la cosa".[10] Así, la forma original de la crítica presupone un grupo de filósofos *platónicos,* para quienes resume Aristóteles una vez más y en rápida revista todas aquellas objeciones a la doctrina del maestro ya muerto que habían ocupado a la Academia en el curso de los años, a fin de concluir la necesidad de una completa reorganización del platonismo sobre la base de aquellas críticas. La escuela huérfana se encuentra ahora en un recodo decisivo de su carrera. Fuera de Atenas, que había dejado muy pronto, Aristóteles sólo se encontró rodeado de semejante grupo de platónicos, después de la muerte de Platón, en Asos, y nunca más. En Atenas apenas pudo tener suficiente tranquilidad de espíritu para componer antes de su marcha unas nuevas lecciones comprensivas de todas las críticas de la doctrina de Platón y de todas sus propias reflexiones sobre los problemas de la metafísica. En Asos, por otra parte, no sólo tenía el ocio necesario, sino también un auditorio de sólido juicio filosófico, incluyendo los discípulos más conocidos de Platón, hombres ya lo bastante objetivos para escuchar las razones de un adversario, como Jenócrates, ya llenos ellos mismos de dudas sobre la doctrina de Platón, como parece que eran

8 Frgs. 187—189.

9 Según Fanias "en el discurso de réplica a Diodoro" (frg. 24 en Mueller), citado por Alej. Afr., *In Arist. Metaph.*, p. 84, l. 16, en Hayduck.

10 A 9, 990b 12 *ss.*

Erasto, Corisco y su neófito Hermias. En todo caso, el propio Platón había juzgado necesario explicarles en la carta que les dirigió que "incluso en su vejez" debía mantener la teoría de las Ideas. Platón presupone que también los hombres de Asos tienen sus controversias sobre "este noble saber"; quizás ellos le habían consultado acerca de algún punto. Platón les exhorta a recurrir a la Academia en sus dificultades; ante el peligro de disensiones, quiere exorcizarlos.[11] Después de su muerte invitaron los hombres de Asos a los respectivos representantes de la tendencia conservadora y la tendencia crítica a que les visitaran, y éste es el grupo a quien se leyó la primera versión de la *Metafísica,* contemporánea del diálogo *De la Filosofía.*

Aún cabe descubrir que el libro primero es una improvisación atrevidamente bosquejada. El famoso capítulo inicial está tomado en todo lo esencial del *Protréptico,* según mostró nuestro examen de este último;[12] en otras palabras, la actitud fundamental de Aristóteles sobre el conocimiento no había cambiado. La etiología que sigue, la doctrina de las cuatro causas, está tomada juntamente con los otros principales conceptos —forma, materia, potencia, acto— de la *Física;* Aristóteles se refiere expresamente a esta obra como base de lo que dice aquí. Pero es nuevo el sacar genéticamente su doctrina de las causas de la historia de la filosofía anterior, como culminación y nuevo comienzo de la cual presenta a Platón. La crítica de las Ideas, también ella rápidamente redactada, abre entonces el camino para la formulación personal de los problemas en el libro segundo, que está condicionado igualmente por la situación descrita, y no puede entenderse plenamente prescindiendo de este fondo histórico. Este resultado completa el cuadro de la relación de Aristóteles

11 Platón, *Carta* VI, 322 D: "Además del amor de las Ideas (un noble saber, como mantengo incluso en mi vejez) tienen también necesidad Erasto y Corisco del saber de la propia defensa contra lo bajo y malo y de una especie de facultad de autoconservación". (Las palabras τῇ καλῇ ταύτῃ φήμ' ἐγὼ καίπερ γέρων ὢν van juntas. La interpretación usual, de que φημί va con προσδεῖν, hace que no tenga sentido el participio concesivo intercalado. Por eso debemos enmendar προσδεῖν en προσδεῖ). Así, esta frase, cuando restauramos su sentido original, resulta altamente significativa para las controversias sobre las Ideas dentro de la Academia durante los últimos años de Platón, y para el punto de vista de este mismo.

12 *Supra,* p. 86.

con Platón y su escuela que sacamos del diálogo *De la Filosofía*. Confirma la opinión de que la publicación de su crítica fué el último paso de un largo proceso cuyos orígenes se pierden en la oscuridad de los estudios colectivos y esotéricos de la Academia. Ya no es posible distinguir las objeciones especiales de Aristóteles de las de otros críticos, pues lo que nos da en la *Metafísica* es evidentemente una colección de todos los argumentos esenciales, sin acepción de origen. Al mismo tiempo que atacaba públicamente la doctrina oficial de la Academia, intentaba mediante unas lecciones esotéricas de metafísica en Asos llevar a aquellos de sus condiscípulos que eran más favorables a su actitud crítica a una determinada convicción, a saber, la de que la esencia del legado de Platón sólo podía conservarse con el abandono absoluto del dualismo y de la "separación" de las Ideas. Lo que proponía le parecía ser puro platonismo y no se entendía que fuese otra cosa; había de ser la realización filosófica de aquello que Platón había perseguido, pero no logrado alcanzar. Lo más notable en esta manera de estimar su propia posición, que le permitía conservar su reverencia a pesar de violentas alteraciones de la doctrina de Platón, es su sentirse responsable del desarrollo orgánico de la doctrina y su resolución de hacer frente a esta responsabilidad. Sus contemporáneos le juzgaron, sin embargo, de otra manera. Debajo del manto conservador reconocieron una nueva y revolucionaria actitud frente al mundo, y por ende ya no siguieron considerándole como platónico. El mismo no estaba aún, sin embargo, suficientemente independizado de su propio desarrollo para percibir la verdad de esta opinión. Sólo en su último período se volvió real y plenamente libre e independiente. Que nos parezca más verdadera su primera o su última manera de estimarse a sí mismo, dependerá de que nos fijemos más, ya en los supuestos históricos de su filosofía, ya en su forma individual de contemplar la realidad y reflexionar sobre ella. Debemos recordar qué difícil encontró Platón el distinguir su propia personalidad de la de Sócrates, si queremos entender, fundándonos en lo que hay de *irracional* en su relación de discípulo con Platón, la modestia con que Aristóteles rechaza toda reivindicación de originalidad.

La cuestión inmediata es la de hasta dónde se extiende esta

primera versión de la *Metafísica* y cuáles son sus miembros. En primer lugar comprende, además de la crítica de las Ideas (donde el "nosotros" denuncia con toda claridad el período de transición), el libro primero completo; pues, dado que la unidad de este libro está por encima de toda sospecha, las inferencias cronológicas que pueden hacerse sobre una parte de él deben aplicarse también al todo. Parece que la frecuente referencia de Aristóteles a sí mismo como platónico fué ya una piedra de escándalo en los días de la Antigüedad. Alejandro de Afrodisias y Siriano nos cuentan cómo rechazaban el libro algunos eruditos antiguos. Según una observación de Alberto Magno, la Edad Media lo atribuyó a veces a Teofrasto, y patentemente faltaba en las traducciones árabes.[13] Ambos hechos deben explicarse como el resultado de una tradición existente entre personas doctas de la Antigüedad; evidentemente, algún editor tardío omitió en realidad el libro a causa de la afirmación de que era apócrifo. Un comentario de Alejandro al libro segundo muestra que lo que había sugerido la afirmación había sido justamente el objetable "nosotros" del primero, que parecía distinguirle de todos los demás. Aristóteles dice (B 2, 997 ^{b} 3): "Se ha explicado en la introducción cómo afirmamos (λέγομεν) que las ideas son a la vez causas y sustancias independientes; la teoría presenta dificultades en muchos respectos, pero lo más paradójico de todo es nuestra tesis de que hay ciertas cosas además de las del universo material, y que son las mismas que las cosas sensibles, salvo que son eternas, mientras que las últimas son perecederas". De este pasaje infiere Alejandro que es un error rechazar el libro primero, puesto que aquí se hace una referencia expresa a él, y puesto que su "ethos" concuerda justamente con el de este pasaje; en ambos lugares trata Aristóteles la teoría de las Ideas como propia. Este argumento supone que lo que había vuelto sospechoso el libro primero era dicho "ethos". En aquel tiempo no comprendía nadie cómo podía Aristóteles llamar las Ideas su propia doctrina, y ni siquiera Alejandro era capaz de suponerlo sino como un

13 Alberto Magno, I, 525^b: "et hanc probationem ponit Theophrastus qui etiam primum librum qui incipit 'omnes homines scire desiderant' metaphysicae Aristotelis traditur addidisse; et ideo in Arabicis translationibus primus liber non habetur."

recurso para dar mayor viveza a la crítica.[14] La condenación del libro ha de deberse, por tanto, a los eruditos peripatéticos ortodoxos del Imperio, que borraron todas las señales de conexión entre Aristóteles y Platón, por ser la teoría de las Ideas una herejía en que no podía haber tenido parte el maestro. Para nosotros este género de crítica se limita a mostrar una vez más lo poco que podemos confiar en la tradición peripatética cuando viene a la cuestión del desarrollo intelectual de Aristóteles. El hecho es que esta, nuestra principal fuente de información, es una fuente torcida de un cabo a otro. Ya vimos (pp. 44-45 *supra)* cómo se redujo al silencio a los diálogos, que protestan a grandes voces contra esta desfiguración de la verdad. Es un hecho que el pasaje del libro segundo, que pone Alejandro en juego contra la condenación del primero, muestra cuán estrecha es la relación genética entre ambos. A esta cita del comienzo del libro segundo pudo añadir una semejante del final, que tampoco se ha utilizado aún en la investigación de la cronología, por incomprensible que pueda parecer (B 6, 1002^b 12): "En general se puede plantear la cuestión de por qué, en resumen, se haya de buscar, además de las cosas perceptibles y las intermedias, otra clase de cosa, esto es, las Formas que nosotros defendemos". Estos dos pasajes nos permiten atribuir con certeza el libro segundo entero a la primera versión de la *Metafísica.* Se escribió de un tirón con el primero. Más adelante veremos cómo conduce también a esta conclusión su contenido.

III. *La primera y la última crítica de la teoría académica de los números*

Habitualmente se consideran los libros M y N como una unidad, principalmente a causa de la uniformidad de su contenido,

[14] Alej. Afr., *In Arist. Metaph.* B 2, 997^b 3 (p. 196, l. 19, en Hayduck): "Viniendo a hablar de [las Ideas], empieza por referirse a lo que dijo en el libro primero, para recordarnos cuál era la doctrina. Luego es obvio por muchas razones que este libro es también aristotélico y pertenece al mismo tratado. Es más, el "ethos" con que habló de ellas allí es el mismo con que nos las recuerda aquí. En ambos lugares escribe como si defendiese él mismo la teoría de las Ideas." Cf. Siriano, *In Arist. Metaph., ad loc.* (p. 23, l. 9, en Kroll), pero éste se limita, probablemente, a seguir a Alejandro.

la crítica de la teoría académica de las Ideas y de los números. En el capítulo inicial (M 1), expone Aristóteles el propósito del estudio. Plantea la cuestión de si además de las cosas del mundo fenoménico hay otro género de ser inmóvil y eterno. Propone empezar por examinar los pensadores que han mantenido semejante género de ser, a saber, Platón y su escuela. Fija un plan, cuya simple disposición y método merecería la mayor atención. Primeramente, debemos considerar las construcciones de la matemática *simplemente como tales*, esto es, sin referirnos a las doctrinas metafísicas que se les han agregado, tales como la doctrina de que son Ideas, o de que son los principios y la esencia de todas las cosas. En segundo lugar, debemos examinar las Ideas; aquí de nuevo debemos considerarlas, no en referencia a la interpretación de ellas como números dada por Platón en sus últimos días, sino en su forma original y genuina. Lo tercero debe ser un estudio crítico de la filosofía matemática de Espeusipo y Jenócrates.

Las dos primeras partes de este esquema, la discusión del ser (οὐσία) de los objetos matemáticos y la crítica de la teoría original de las Ideas —dos cosas que nos son familiares por los diálogos de Platón—, no tienen una verdadera independencia. Son simplemente etapas en la exposición metódica de aquello que había sido su consecuencia histórica, a saber, las doctrinas de Espeusipo y Jenócrates. Estas últimas son los principales objetos del interés del estudio, como haría ver simplemente la longitud con que se las trata. Constituían evidentemente el verdadero problema por el tiempo en que estaba en composición M, mientras que las Ideas platónicas sólo se mencionan por el deseo de ser completo. Así nos lo dice expresamente Aristóteles en el pasaje en que señala a la teoría de las Ideas su lugar en el libro. No porque tenga aún defensores en la Academia va a incluirla en la discusión, sino simplemente "por cuestión de forma, digámoslo así".[15] Espeusipo abandonó enteramente las Ideas, sustituyéndolas por números, considerados como un género más alto de realidad. Jenócrates, tratando de salvar con un espíritu conservador la teoría de los últimos días de Platón, identificó las "esencias" matemáticas

[15] Ὅσον νόμου χάριν, *Metaf.*, M 1, 1076a 27. Sobre la expresión ver Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 150.

con las Ideas consideradas por Platón como números, es decir, intentó un compromiso entre Platón y Espeusipo. Aristóteles llama a ésta la "tercera modalidad" de la teoría, y naturalmente debió ser la última en aparecer.

Esto muestra que M se escribió mucho más tarde que los primeros libros. Verdad es que Aristóteles habla de especulación sobre los números desde mucho antes —en el *Protréptico*—, pero durante el período inmediatamente posterior a la muerte de Platón, en que tomó forma la *Metafísica* original, su manera de criticar la teoría de las Ideas había sido la opuesta precisamente. En los dos primeros libros se reconoce aún en esta teoría el centro del interés filosófico; en ellos la considera Aristóteles como el punto de partida de toda especulación metafísica y lógica posible. En M, por otra parte, podemos descubrir ya claras señales de la reacción de la Academia a las críticas de Aristóteles. Este se halla ahora en situación de tratar la forma clásica de la metafísica de Platón como conocidamente superada. En referencia a ella se limita a apelar a su propia y detallada crítica más antigua —no al libro primero, sino a sus obras exotéricas, que no necesita repetir aquí por ser ampliamente conocidas.[16] En esto reconocemos una alusión al diálogo *De la Filosofía,* no mencionado en la crítica del libro primero, ni existente, con toda probabilidad, hasta poco después. Desde entonces había pasado largo tiempo, trece años o más. De acuerdo con la nueva situación ya no concede Aristóteles el primer lugar a la crítica de las Ideas, que durante el período inmediatamente posterior a la muerte de Platón habían seguido encontrando sin duda muchos defensores. El cambio de situación es la verdadera razón de que en la nueva versión borre Aristóteles completamente la crítica de Platón del libro primero, que había sido la cuestión candente de su primera metafísica. Con las modificaciones necesarias, debidas por completo una vez más a la nueva situación externa e interna,[17] la incorpora a su nueva obra contra la filosofía matemática de Espeusipo y Jenócrates; como precursoras de esta doctrina seguían poseyendo las Ideas un interés histórico. Sus antiguos compañe-

16 1076a 26-31.
17 Ver *supra*, pp. 198-199.

ros son ahora objeto de un enconado ataque; a su teoría de los números se la declara una alucinación.

Todo señala el tiempo en que la escuela peripatética estaba en hostilidades con la platónica. Empecemos recorriendo la estructura del libro.

A. INTRODUCCIÓN, M 1, 1076ª 8—32.

B. PARTE PRIMERA. Los objetos de la matemática (puramente como tales), 1076ª 32—1078ᵇ 9.

1. *No pueden existir en las cosas sensibles,* 1076ª 33—ᵇ 11.
2. *ni separados de ellas,* 1076ᵇ 12—1077ᵇ 11.
3. *Su manera de existir es peculiar* (son cosas sensibles *qua* cuantitativas), 1077ᵇ 12—1078ᵇ 9.

C. PARTE SEGUNDA. *Las Ideas* (puramente como tales, sin referencia a los números), 1078ᵇ 9—1080ª 11.

1. *Análisis histórico del origen de la teoría,* 1078ᵇ 12—32.
2. *Refutación dialéctica,* 1078ᵇ 32—1079ᵇ 11.
3. *Refutación por medio de consideraciones físicas,* 1079ᵇ 12—1080ª 11.

D. PARTE TERCERA. *Los números como sustancias separables,* 1080ª 12—1085ᵇ 34.

1. *Deducción de todas las formas posibles de la teoría,* 1080ª 12—ᵇ 36.
   a) Son concebibles tres formas, 1080ª 18—ᵇ 5.
      (i) Los números no son asociables.
      (ii) Son asociables.
      (iii) Unos son asociables y otros no.
   b) Cada forma ha encontrado sus defensores (excepto i), 1080ᵇ 6—36.
      (i) Número ideal y número matemático—Platón.
      (ii) Número matemático solamente—Espeusipo.
      (iii) Número ideal y número matemático son el mismo—Jenócrates ("otro pensador").
2. *Refutación de estas formas,* 1080ᵇ 37—1085ᵇ 34.
   a) Refutación de Platón, 1080ᵇ 37—1083ª 17,
      (i) si todas las unidades son asociables, 1081ª 5—17.

(ii) si ninguna es asociable con otra, 1081^a 17—^{b} 35.
(iii) si las de diferentes números son diferentes, pero las del mismo número no lo son, 1081^b 35—1082^b 1.
(iv) No hay posibilidad alguna de diferenciar las unidades, ni por ende de hacer de ellas Ideas, 1082^b 2—1083^a 17.

b) Refutación de los demás metafísicos de los números, 1083^a 20—1085^b 34.
(i) Distinción de tres formas posibles, 1083^a 27—^{b} 18.
(α) Espeusipo, 1083^a 27—^{b} 1.
(β) Jenócrates ("la tercera versión"), 1083^b 1—8.
(γ) Los pitagóricos, 1083^b 8—18.
(ii) Refutación de estas doctrinas, 1083^b 19—1085^b 34.

E. Conclusión, 1085^b 35—1086^a 20.

1. *El desacuerdo entre estos pensadores hace sospechosas sus doctrinas.*
2. *Los representantes modernos de la doctrina no han progresado sobre Platón.*
3. *Su fracaso se debe a la falsedad de sus primeros principios.*

Esta serie de ideas presenta un rigor de construcción que no encontramos con frecuencia en Aristóteles. Sus notas de lecciones se prestaban en general demasiado a una modificación continua para que pudiera brillar una forma pulida, pero este libro está compuesto íntegramente con arreglo a un plan y elaborado evidentemente con todo cuidado. Es un todo con principio, medio y fin. Su originalidad no está tanto en los detalles como en el conjunto. Aristóteles desea reunir en una última gran revista crítica todas sus reflexiones sobre las Ideas y los números, esto es, sobre el problema de la realidad suprasensible. Concibe el plan, característico de su genio lógico, de desarrollar y refutar sistemáticamente, no sólo las doctrinas reinantes efectivamente en la Academia, sino todas las formas posibles de la ficción académica. Dentro de esta armazón mete aquellas versiones de la

teoría que habían encontrado representantes históricos, reduciéndolas a unos pocos supuestos fundamentales que muestra ser falsos. La introducción, y más especialmente la conclusión, están pulidas con todo cuidado; hacia el final toma el sobrio lenguaje un tono casi oratorio. El final no es, naturalmente, el final del libro, sino M 9, 1086^a 20. Las siguientes palabras son el comienzo de una nueva discusión, cosa notada ya en los tiempos antiguos, que siguiendo a Schwegler demostré yo en detalle,[18] y que resulta especialmente clara de las frases inmediatamente anteriores a la interrupción (M 9, 1086^a 15–20), las cuales tienen todo el aire de un epílogo. Aristóteles gusta de concluir una serie de lecciones con un verso, como en Λ o en las lecciones sobre la *Amistad* que se incorporaron más tarde a la *Etica Nicomaquea* (libros VIII y IX), y aquí acaba con una cita de Epicarmo; y exactamente como se despide de su auditorio al final de las *Refutaciones Sofísticas,* o termina una serie de lecciones sobre el estado ideal remitiendo a otra ocasión a aquellos de sus oyentes no convencidos todavía,[19] aquí tiene una palabra de adiós para los asistentes, que comprendían patentemente estudiosos de convicciones contrarias a las suyas y todavía no quebrantadas. "Quien esté ya convencido lo estará más con una discusión más extensa, pero el no convencido aún..." Así queda cortada la serie de las ideas.

Si estas lecciones son originales por su método, no lo son por el material que utilizan. Aristóteles parece haber refundido en ellas todas las notas que había escrito anteriormente sobre el problema. No es probable que salvo la crítica de las Ideas en los capítulos cuarto y quinto se tomara nada a la versión más antigua de la *Metafísica.* El libro entero es un rápido bosquejo; por doquiera ostenta la marca de diferentes estilos. Es significativo que un perfecto pulimento sólo aparece en la introducción, la conclusión, el programa detallado y las transiciones en todos los pasajes escritos especialmente para la presente formulación y necesariamente tardíos de origen. El estilo de la crítica de las Ideas, que procede del viejo bosquejo, es enteramente distinto de la armazón, y esto solo delataría su naturaleza heterogénea.

Es también de todo punto inconcebible que la larga serie de

[18] *Ent. Metaph. Arist.,* pp. 41 *ss.*

[19] *Pol.,* VII, 1, 1323^b 36.

contraargumentos, monótonamente ligados con "además" (D 2 *(b)* (ii)), que no traté de sistematizar en el análisis anterior, se hubiesen elaborado a los fines de la presente composición. Parecen haberse tomado sin alteración de una obra anterior.

Clara prueba de que tal fué el origen del libro la suministra el pasaje agregado a su final (M 9, 1086ª 21 hasta el fin de M 10). Algunos de los comentaristas antiguos pretendieron incluirlo en el libro siguiente, pensando que era un prefacio, como lo es en efecto.[20] Su conexión con el libro N habría sido, sin embargo, muy superficial. Los editores responsables de nuestra tradición manuscrita desplegaron más sagacidad. Reconocieron que no hay transición directa, y siguieron, por consiguiente, el procedimiento que habían adoptado en otras circunstancias semejantes: insertaron este prefacio, transmitido aparte, como una adición a M débilmente conectada con este libro. Con ello daban expresión a su creencia de que tenía estrechas relaciones con el libro a que lo agregaban. Cuáles sean estas relaciones resulta claro si comparamos este prefacio con el que abre el libro M.

PREFACIO, M 1, 1076ª 8.	PREFACIO, M 9, 1086ª 21.
Hemos dicho cuál es la sustancia de las cosas sensibles, ocupándonos en el tratado de física con la materia y más tarde con la sustancia que tiene existencia real. Ahora, puesto que nuestro estudio versa sobre *si hay o no hay además de las sustancias sensibles alguna que sea inmóvil y eterna,* y si la hay, cuál sea, debemos empezar por estudiar lo dicho por otros...	Por lo que respecta a los primeros principios y a las primeras causas y elementos, *las ideas enunciadas por aquellos que se limitan a discutir la sustancia sensible, en parte se han mencionado en nuestras obras de física* y en parte no entran en el presente tratado. Pero las ideas de *aquellos que afirman que hay otras sustancias además de las sensibles deben estudiarse* inmediatamente después de aquellas que hemos mencionado.
Dos opiniones se sostienen sobre este asunto; se dice que los objetos de la matemática —esto es, los números, las líneas y demás— son sustancias, y también que las Ideas son sustancias. Y *puesto que 1) al-*	Dado, pues, que algunos dicen que las Ideas y los números son tales sustancias, y que sus elementos son los elementos y principios de las cosas

[20] Siriano, *In Ar. Metaph.*, p. 160, en Kroll.

gunos los consideran como dos clases diferentes —las Ideas y los números matemáticos, y 2) algunos los consideran como de una misma naturaleza, mientras que 3) *otros dicen que las sustancias matemáticas son las únicas sustancias, debemos estudiar primero* los objetos de la matemática, sin atribuirles ninguna otra característica —sin preguntar, por ejemplo, si son Ideas o no... Y *tras esto debemos estudiar aparte las Ideas* mismas de una manera general y sólo hasta donde lo pide la forma recibida de tratarlas. reales, debemos indagar por respecto a éstos lo que dicen y la forma particular en que lo dicen.

Los que admiten los números solamente, y éstos como matemáticos, *deben estudiarse más tarde;* pero por lo que respecta a *los que creen en las Ideas,* se puede examinar al mismo tiempo su modo de pensar y las dificultades en que caen.

El tema señalado por el prefacio de M 9 es precisamente lo que ya se ha discutido en la parte precedente del libro. La referencia a los números como "principios" y "elementos" es una muestra de terminología académica de la que cabe probar que se sirvió Aristóteles desde el *Protréptico.* No debemos suponer que en M 1—9 trató de los números como sustancias independientes, y ahora pasa a examinar su carácter como principios y elementos de todo ser.[21] La continuación muestra claramente que en M 9 alude Aristóteles, exactamente como había hecho en M 1, a la existencia separada (χωρισμός) de las Ideas, de los números y de las demás cantidades matemáticas, tales como los puntos, las líneas, las superficies y los volúmenes. Teniendo esto presen-

[21] Los comentadores antiguos explicaban la diferencia entre las dos discusiones como consistiendo en que M 1—9, 1086ª 20 trata Aristóteles de las sustancias (οὐσίαι) platónicas como esencias separadas, mientras que desde M 9, 1086ª 21 hasta el final de N trata de estas mismas esencias como principios y elementos de la realidad; pero el segundo tratado no está fundado en el primero en ninguna forma ni en ningún punto, ni presupone en absoluto su existencia. En realidad trata *ambas* cuestiones juntamente, criticando las esencias suprasensibles de Platón a la vez como sustancias separadas y como "elementos y principios de las cosas reales". Como veremos en el curso de nuestro estudio, concuerda con la historia de las ideas metafísicas de Aristóteles que el peso gravite aquí más en la significación de estas esencias como elementos de la realidad que en su sustancialidad.

te, leamos lo siguiente (M 9, 1086ª 26): "Dado, pues, que algunos dicen que las Ideas y los números son tales sustancias, y que sus elementos son los elementos y principios de las cosas reales, debemos indagar respecto a éstos lo que dicen y la forma particular en que lo dicen." Esto es exactamente el contenido del libro M. Es imposible que Aristóteles hablara así si hubiera precedido M; es imposible que empezara a discutir las Ideas y los números de nuevo, como si no hubiera dicho hasta entonces nada de ellos. Es más, Aristóteles habla en M 9 del "modo" y de las "dificultades" de la doctrina de Platón, dos cosas que desea que mantengamos separadas. Esta distinción descansa en el mismo método de estudio crítico de las ideas de otros filósofos empleado en M 1–9. Primero se expone la doctrina misma; luego sigue una crítica en que se desarrollan sus dificultades. La correspondencia se extiende incluso a los detalles verbales. Por ejemplo, cada uno de los dos prefacios empieza apelando a la *Física* por lo que se refiere a la teoría de las sustancias sensibles. Cada uno contiene la expresión de que debemos empezar por "estudiar" los géneros de esencias suprasensibles "afirmados" por "otros" pensadores. Así, pues, tanto el contenido como el lenguaje muestran claramente que tenemos aquí dos versiones paralelas del prefacio a una discusión crítica de la metafísica académica.

Mas ¿cuál es la relación mutua de estas dos versiones en cuanto al tiempo? A primera vista sentimos la tentación de suponer que M 9 es simplemente una variante literaria rechazada posteriormente por Aristóteles.

La posibilidad de una diferencia simplemente estilística queda excluída, sin embargo, por el hecho de que a pesar de todas las correspondencias, los dos prefacios difieren en un punto decisivo, el orden que proponen dar al tema de la obra. En M 9 leemos: "Aquellos filósofos que hipostatan los números, y como números matemáticos, deben estudiarse más tarde. Pero por lo que respecta a los que creen en las Ideas, podemos examinar al mismo tiempo su modo de pensar y las dificultades en que caen".[22] El prefacio de M 1 es mucho más cuidadoso en la ordenación de la misma materia. Aristóteles no se limita en él a

[22] M 9, 1086ª 29.

enumerar las Ideas y los números, sino que enumera también sus subdivisiones, y antes de unas y otros coloca las magnitudes matemáticas como tales; así, la introducción despliega el mismo método gradual y cauto que hemos visto impregnaba el libro en conjunto. En el prefacio de M 9, por otra parte, el estudio se queda en un estadio hasta cierto punto más incipiente, y lo que falta es justamente esa característica minuciosidad en la división del problema.

Tenemos aquí, pues, no una variante simplemente literaria, sino la introducción a una crítica más antigua de la metafísica académica de los números, en que el tema está tratado con arreglo a un método claramente menos desarrollado.[23] Como ya se insinuó, hay verosímilmente otras partes de este escrito más viejo ensambladas también como materia prima en la nueva construcción, el presente libro M, pero ya no estamos en situación de separarlas.

A fin de precisar la fecha de la versión más antigua debemos dar un rodeo, que implica la interpretación de un oscuro pasaje no bien entendido hasta ahora. Una vez más se ha pasado por alto tan completamente como en las partes decisivas de los libros A y B la oportunidad que ofrece este pasaje para obtener una fecha exacta.

En M 10, 1086^b 14, empieza Aristóteles su refutación de la teoría de las Ideas con una dificultad que había formulado en B 6, 1003^a 6.

Mencionemos ahora un punto que presenta una cierta dificultad así para aquellos que creen en las Ideas como para aquellos que no creen, *y que se señaló antes, al comienzo, entre los problemas. 1)* Si no admitimos que las sustancias sean separadas, y en la forma en que se dice que son separadas las cosas particulares, destruiremos las sustancias, como puede aceptarse a los fi-

[23] En mi *Ent. Metaph. Arist.*, pp. 42 ss., admito que el pasaje que va desde M 9, 1086^a 21 hasta el final del libro es una adición posterior hecha por los editores a la discusión completa M 1—9, 1086^a 20. Por extraño que parezca, no eché de ver, sin embargo, que M 1 y M 9, 1086^a 21 *ss.* constituyen indudablemente una duplicación cuyas dos partes debieron nacer en momentos muy distantes. Este descubrimiento altera toda mi manera de tratar los libros M y N según mostrarán las siguientes páginas.

nes del argumento; 2) pero si concebimos las sustancias como separables, ¿cómo concebir sus elementos y sus principios?

(A) Si son individuales y no universales, las cosas reales serán exactamente en el mismo número que los elementos, y los elementos no serán cognoscibles... (B) Pero si los principios son universales, [o las sustancias compuestas de ellos son también universales, o] lo que no es sustancia será anterior a la sustancia, pues lo universal no es sustancia, pero el elemento o principio es universal, y el elemento o principio es anterior a las cosas de las cuales es principio o elemento.

Inmediatamente antes de este pasaje ha explanado Aristóteles las dificultades que envuelve la teoría de las Ideas en razón de su origen (1086ª 35–ᵇ 14). Las principales dificultades surgen del hecho de que se consideran las Ideas como universales (καθόλου) y al mismo tiempo como existentes independientemente y por ende hasta cierto punto como un nuevo género de cosas particulares (τῶν καθ' ἕκαστον). La causa de esta peculiar dualidad de su naturaleza fué el hecho de haber afirmado Platón la irrealidad de las cosas fenoménicas, por haberle llevado Heráclito a concebir la idea de que todas las cosas perceptibles, todos los individuos sensibles, están en un continuo flujo y no tienen existencia permanente. Por otra parte, las indagaciones éticas de Sócrates habían dado indirectamente origen al nuevo e importante descubrimiento de que la ciencia lo es tan sólo de lo universal, aunque Sócrates mismo no había abstraído los conceptos de los objetos reales, ni los había declarado separados. Platón dió entonces un paso más —según el resumen retrospectivo de Aristóteles— e hipostató los conceptos universales como el verdadero ser (οὐσία).

Viene entonces el pasaje importante. Aristóteles desarrolla en él la cuestión de si los principios son universales o en algún sentido particulares. Es una cuestión difícil tanto para los defensores de las Ideas cuanto para sus adversarios. Aristóteles trata de mostrar que ambas respuestas parecen conducir necesariamente a absurdos. Si los principios son particulares son incognoscibles, puesto que sólo lo universal es cognoscible. Si, por otra parte, son universales, lo que no es sustancia sería anterior a la sustancia, y tendríamos que derivar la sustancia, de la cual son los principios, de lo universal; lo que es imposible, puesto que lo

universal no es nunca sustancia. Tales son las consecuencias lógicas, continúa Aristóteles, de derivar las Ideas de elementos y de admitir, además de cosas de un género, una unidad trascendental como las Ideas. Este resumen bastaría por sí solo para mostrar que lo que tiene Aristóteles en la mente es en realidad la teoría de las Ideas, y no en especial a sus adversarios, a pesar de las palabras iniciales; sólo que necesita de la una y de los otros a fin de poder formular la cuestión como un dilema. Y considera este dilema, de si los elementos y principios son particulares o universales, como parte de uno más general, que es el siguiente: si no admitimos que las sustancias (τὰς οὐσίας) existan separadamente, como decimos lo hacen las particulares, destruímos la sustancia (τὴν οὐσίαν); si, por otra parte, admitimos que existen separada e independientemente, tenemos la dificultad antes enunciada de si sus principios son particulares o universales.

La primera parte del dilema más general parece encerrar una tautología, pero lo parece tan sólo. El plural "sustancias" y el singular "sustancia" responden evidentemente a cierta diferencia de significado. Las "sustancias" a que se refiere aquí Aristóteles no pueden ser las "reconocidas por todos", a saber, las cosas sensibles, pues entonces no hubiera tenido sentido añadir "y en la forma en que se dice que son separadas las cosas particulares". Por el contrario, el particular modo de existir que ostentan las cosas sensibles sirve simplemente aquí como una analogía encargada de ilustrar la índole de la existencia independiente de las "sustancias". Ahora bien, ésta es precisamente la manera usual que tiene Aristóteles de denominar las Ideas de Platón con arreglo a su naturaleza de esencias reales; no puede, pues, dudarse —y ésta es también la opinión de Bonitz— que detrás de estas sustancias están las Ideas o alguna realidad suprasensible equivalente a ellas. Si nos negamos a seguir a Platón y su escuela, rehusándonos a admitir realidades permanentes, destruimos toda "sustancia" (Aristóteles lo concede así por una vez); si, por otra parte, admitimos un ser independiente y separado, tenemos que hacer frente a las difíciles consecuencias antes mencionadas sobre la derivación de sus principios.

Hasta aquí no hemos tomado en consideración las palabras

"como puede aceptarse a los fines del argumento". Esta es la traducción que hace Bonitz de ὡς βουλόμεθα λέγειν, y otros le han seguido, como suelen hacer en las circunstancias difíciles.[24] Bonitz funda su traducción en la idea exacta de que en la primera alternativa concede Aristóteles algo en que no cree realmente. Los dilemas de Aristóteles tienen siempre esta forma, y no debemos sentir malestar alguno por lo que se refiere al sentido. No obstante, dicha traducción es imposible. La idea "como aceptaremos por una vez" no puede expresarse en griego con las palabras ὡς βουλόμεθα λέγειν. El Pseudo-Alejandro es otra persona que tampoco entendió, evidentemente, estas tres palabras. Su simple y apresurada paráfrasis ὅπερ οὐ βουλόμεθα ("lo que no admitimos") no es más que una señal de no saber en absoluto qué hacer. Da casi el sentido contrario del verdadero, y la sugestión de que sería realmente la lección mejor ya la rechazó adecuadamente Bonitz.

Los comentaristas dejaron de observar que ὡς βουλόμεθα es un frecuente idiotismo. En A 9, 990^b 17 leemos: "Y en general los argumentos en favor de las Formas destruyen las cosas cuya existencia consideramos más importante (μᾶλλον βουλόμεθα) nosotros [los platónicos] que la de las Ideas mismas", a saber, los principios de las Ideas. El manuscrito A^b dice βούλονται e inserta οἱ λέγοντες εἴδη ("los que creen en las Ideas piensan", en lugar de "nosotros pensamos"); la inserción última se encuentra adoptada por la versión mixta bizantina E. El cambio fué sugestión del pasaje paralelo de M 4, 1079^a 14, donde está legitimado por el curso de las ideas. En nuestro pasaje, empero, el contexto requiere precisamente la primera persona del plural. La principal razón de la errónea interpretación del βούλεσθαι por Bonitz fué la adición en el pasaje del infinitivo λέγειν, que parece ser ocioso en dicha traducción. Si se hubiese tratado simplemente de un ὡς βουλόμεθα o de un ὡς λέγομεν, apenas hubiera sido posible entenderlo mal. Sin embargo, ni siquiera esta combinación, βούλεσθαι λέγειν, es insólita como manera de expresar *lo que un filósofo "entiende" por sus propios conceptos*. Así, en las *Leyes*

24 *Aristoteles' Metaphysik übersetzt von Hermann Bonitz* (editada de sus papeles póstumos por Eduard Wellmann, Berlín, 1890), p. 298.

de Platón, X, 892 c, tenemos: "por 'naturaleza' entienden los físicos la generación en referencia a los principios elementales", donde "entienden" es βούλονται λέγειν.

Por extraño que parezca, este uso se ha entendido frecuentemente mal en Aristóteles. En la *Metaf.*, N 2, 1089ª 19 habla del sentido del no ser en el *Sofista* de Platón: "Entiende él por (βούλεται λέγειν) el no ser... lo falso y el carácter de la falsedad." Bonitz escribe λέγει de acuerdo con la interpretación del Pseudo-Alejandro, y Christ le sigue. Debe restaurarse λέγειν como la única lección atestiguada; λέγει es una mala conjetura del Pseudo-Alejandro, que une erróneamente la palabra con καὶ ταύτην τὴν φύσιν. Exactamente la misma interpretación se aplica a N 4, 1091ª 30. "Una dificultad, y un reproche para quienquiera que *no* la encuentre una dificultad, se encierra en la cuestión de cómo se relacionen los elementos y los principios con el bien y la belleza; la dificultad es la de si alguno de los elementos es una cosa tal como aquella que entendemos por (βουλόμεθα λέγειν) el bien mismo y el Sumo Bien, o no lo es, sino que los últimos son posteriores por su origen a los elementos." De nuevo aquí tenía Christ el λέγειν por sospechoso de ser una adición apócrifa, debido a no haber entendido el idiotismo.

Esto sabido, apliquémoslo ahora al pasaje de que partimos, 1086ᵇ 18—19. La verdadera traducción debe ser: "Si no admitimos que las sustancias sean separadas, y en la forma en que se dice que son separadas las cosas particulares [como hace el propio Aristóteles], destruiremos la sustancia en el sentido *en que la entendemos los platónicos.*" Sólo viendo las cosas así estamos en disposición de comprender plenamente la "sustancia" en singular (τὴν οὐσίαν) que es característica de la terminología de Platón. En el primer cuerno del dilema muestra Aristóteles las dificultades en que cae como *platónico* al rechazar las Ideas y su "separación"; en el segundo señala las dificultades envueltas en la teoría de la "separación". Mientras no comprendamos que en el primer cuerno se juzga a los adversarios de la "separación" de acuerdo con el concepto de sustancia de Platón, no entenderemos lo más mínimo el alcance del dilema. Ahora resulta claro que los adversarios de las Ideas no son aquí los abogados del materialismo o del sentido común —¿cómo podría Aristóteles refutarlos

con un concepto de sustancia que habían de rechazar inevitablemente como una petición de principio? El dilema sólo es válido lógicamente para quienes pisan en terreno platónico. La verdad es que aquí distingue Aristóteles *dos clases de platónicos,* los que mantienen las Ideas y los que no. Ambas quedan envueltas en contradicciones, porque ambas se basan en el concepto de sustancia de Platón. La conclusión es obvia: las contradicciones sólo pueden resolverse mediante un nuevo concepto de sustancia. Aristóteles piensa que lo real es lo universal *en* lo particular. Pero no puede decirlo aquí (se lo prohibe de todo punto la forma problemática del pasaje); sólo puede insinuar que no es bastante el simple abandono de las Ideas; esta incursión en los primeros principios de Platón trae consigo la obligación de reconstruir por completo la idea del ser en que descansa la doctrina de la "separación".

Esto da una respuesta a la cuestión de la fecha del prefacio de M 9—10. Como los dos primeros libros, es una parte de la *Metafísica* original, y escrita en el mismo momento, a saber, durante el período crítico de Asos, cuando Aristóteles atacaba la teoría de las Ideas como un platónico entre platónicos. De aquí que no sea sorprendente el que haya relaciones aún más estrechas entre estos dos libros y el fragmento acabado de recobrar. Los libros centrales de la *Metafísica,* ZHΘ, no contienen, por extraño que parezca, absolutamente ninguna cita de los dos primeros, ni siquiera de los problemas del segundo. Enteramente distinto es este nuevo trozo de lo que seguía originalmente a A y B. A pesar de su brevedad, M 9—10 contiene más referencias a A y B que Z-Λ todos juntos.[25] La cuestión inmediata es la de si sólo poseemos el prefacio de esta parte de la *Metafísica* original o quedan vestigios de su cuerpo. Esto nos conduce a examinar el libro N. ¿No habrá una idea exacta en el fondo de la manera de ver de aquellos críticos antiguos que separaban M 9—10 de M 1—9, considerando el trozo separado como una introducción al libro siguiente? Mostramos antes que no se logra encontrar una transición perfecta; de aquí que no pueda res-

[25] 1086^a 34 cita B 6, 1003^a 6; 1086^b 2 se refiere a A 6, 987^b 1; 1086^b 15 a B 4, 999^b 24 y a B 6, 1003^a 6.

ponderse la cuestión mecánicamente por medio del recurso convencional de dividir en otra forma los libros. No obstante, aquellos discrepantes de la división tradicional pueden haber basado su experimento en un núcleo de observación exacta, aun cuando sus maneras de explicarlo fuesen forzadas y erróneas. Y así es en efecto. Exactamente como M 9—10 contiene el viejo prefacio reemplazado por M 1, así en el libro N puso un azar feliz entre las manos de los editores de los papeles póstumos de Aristóteles el trozo mismo de la *Metafísica* original que el filósofo pensaba reemplazar, en su última versión de la obra, con la discusión mucho más completa y perfecta de M 1—9.

Una vez más podemos tomar como un criterio externo la señal que nos guió correctamente antes. Como en A y B, encontramos en N una alusión al hecho de que Aristóteles se sentía aún miembro de la Academia al esbozar estas lecciones. El pasaje en cuestión, en que hasta ahora no se había reparado dentro de este orden de cosas, se encuentra en la crítica de Espeusipo (N 4, 1091ª 30-33). "Una dificultad, y un reproche para quienquiera que *no* la encuentre una dificultad, se encierra en la cuestión de cómo se relacionen los elementos y los principios con el bien y la belleza; la dificultad es la de si alguno de los elementos es *una cosa tal como aquella que entendemos* por *el bien mismo y el Sumo Bien*, o no lo es, sino que los últimos son posteriores por su origen a los elementos." El idiotismo quedó ya explicado. Sólo resta, por tanto, sacar de este pasaje la misma conclusión sobre la fecha del libro N que sacamos sobre M 9 y 10. No sólo es la expresión la de un platónico, sino que la actitud entera responde también exactamente a la escabrosa situación de Asos. Nosotros, los platónicos, dice Aristóteles, ponemos a la cabeza de la filosofía y en el origen del mundo el Bien en sí (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) o el Sumo Bien (τὸ ἄριστον). Espeusipo, por su parte, supone una evolución del Bien y lo Perfecto, el cual se abre camino hasta la realidad sólo al término de un proceso gradual de generación (ὑστερογενές).[26] En este fundamental problema de *Weltanschauung* se siente Aristóteles el más fiel de los platónicos, porque pone en el origen, no en verdad el Bien en sí

26 Espeusipo, frgs. 34ª *ss.* y 35ᵉ (Lang).

de Platón, pero sí el *ens perfectissimum*, haciendo de él el principio y el punto de partida de todo movimiento. Conserva, por tanto, el nervio esencial del pensamiento de Platón, mientras que Espeusipo lo destruye totalmente.[27] Con seguridad que descubrimos un matiz de propia justificación en estas palabras.

Si el libro se escribió realmente en Asos, como A, B y M 9—10, debemos esperar que no ataque a Jenócrates, que había acompañado a Aristóteles hasta allí, en la misma forma despiadada empleada más tarde en M 1—9 después de la ruptura final con la Academia. Verdad es que también allí es Espeusipo el principal adversario para Aristóteles, pero es Jenócrates quien recibe el trato más rudo; con la menor cortesía posible, se dice de su híbrido compromiso que es la peor de las tres versiones. Esto se escribió en el Liceo, cuando Jenócrates había asumido la jefatura de la Academia y sus opiniones empezaban a ejercer una amplia influencia. Por otra parte, la primera versión del prefacio, además de la teoría de las Ideas, menciona *sólo* la de Espeusipo; y en armonía con esto, la discusión del libro N sólo se refiere al punto de vista de Jenócrates una vez, y ésta breve y respetuosamente.[28] Esta diferencia tan natural hacia el punto de vista de su compañero de trabajo en Asos es una grata confirmación de nuestra fecha.

El examen muestra que el libro N es realmente en conjunto la discusión anunciada en el prefacio más antiguo. En M 9, 1086^{a} 29 leemos: "Los que admiten los números solamente, y éstos como matemáticos [esto es, Espeusipo], deben estudiarse más tarde"; primero estudiaremos la teoría de las Ideas. Este último estudio se emprende inmediatamente y queda terminado con el final de M 10. Es necesariamente aquello a que se refieren

[27] También el diálogo *De la Filosofía* presenta la esencia permanente del platonismo como consistiendo en la idea de ser el Bien (ἀγαθόν, ἄριστον) el principio que gobierna al mundo (ver *supra*, p. 157). Es esta doctrina central la que le gana a Platón un lugar al lado de Zaratustra. Ella fué el punto de partida de la nueva "teología" de Aristóteles, que intentó conservar el Bien como sustancia enraizando su realidad trascendental en la estructura teleológica de la naturaleza.

[28] N 3, 1090^{b} 28; mientras que M 8, 1083^{b} 2 dice: "es evidente por esto que la tercera versión [la de Jenócrates] es la peor".

las primeras palabras del libro siguiente ("por lo que respecta a esta clase de sustancias, lo que hemos dicho debe considerarse suficiente"), que entonces pasa a hablar exclusivamente de las esencias matemáticas y su origen. Debemos admitir, sin embargo, que la discusión de las Ideas en M 9—10 es un tanto breve, aun teniendo en cuenta que en la más antigua versión de la *Metafísica* se había hecho ya en el libro primero la verdadera crítica de la teoría. Parece necesario también un pasaje vinculador; las palabras iniciales del último libro antes citadas dan la impresión de ser una transición simplemente externa, insertada por un editor a falta de cosa mejor. De aquí que sea probable que así en esta versión más antigua de la crítica como en la posterior tomase en cuenta Aristóteles no solamente las Ideas y las sustancias matemáticas de Espeusipo, sino también la etapa intermediaria, a saber, la doctrina de los números ideales del último período de Platón. Muy bien puede haber estado ella en el hueco, y luego se la habría incorporado, verosímilmente, al libro M al reconstruirse la *Metafísica*. Como quiera que sea, es imposible dudar que N corresponda al prefacio más antiguo, puesto que contiene la refutación detallada de Espeusipo anunciada en él. Así como en el prefacio gravita el peso sobre la significación de las Ideas y los números *como elementos y principios* (στοιχεῖα καὶ ἀρχαί) de la realidad, en igual forma determina el mismo punto de vista la exposición íntegra del libro N.[29]

[29] Ver *supra*, pp. 210-212. Este libro muestra que por los elementos y principios de la realidad entendía Aristóteles la doctrina de lo Grande y lo Pequeño, o la Díada Indefinida, y la Unidad, de que derivaba Platón las Ideas. Esta forma posterior de la especulación de Platón la mantuvieron también Espeusipo y otros académicos en varias versiones, cuyos detalles no necesitamos considerar aquí. Ello hace seguro que para Aristóteles, en sus *primeros* días, era la metafísica una ciencia de los elementos y principios de la realidad. Puesto que más tarde la vió como todo menos esto, al menos hasta donde es un tratado de la sustancia, sólo pudo retener la definición tradicional de ella mientras fué para él exclusivamente teología. Este último estudio, aunque no en verdad una doctrina de los elementos, lo es de los principios. De hecho, la definición "acerca de los elementos" no encaja con nada más que con una metafísica matemática, tal como la que según Aristóteles proponía Platón en su curso final sobre el Bien (Aristoxeno, *El. Harm.*, II, init.). Así, mientras que el libro N, en forma enteramente platónica, exa-

Esto se relaciona históricamente con la importancia que la cuestión de los elementos y principios de los números ideales tuvo para el pensamiento de los últimos días de Platón. Concuerda también con la índole de los dos libros iniciales, donde siempre se define la filosofía primera como la teoría de los más altos principios y causas del ser. Digamos aquí, aunque el fundamento de la afirmación no resultará claro hasta que hayamos analizado los pasajes posteriores, que la idea de la metafísica como un estudio de los primeros principios, como una etiología de lo real —idea relacionada con la última fase de Platón—, es un signo distintivo de la versión más antigua de la *Metafísica*, mientras que la formulación posterior siempre consagra más atención al problema de la sustancia como tal. Hasta en la doctrina de la realidad suprasensible (M 1—9) podemos descubrir claramente cómo el punto de vista de los principios cede en la versión posterior al de la sustancia misma.

Es patente que en la *Metafísica* original se dirigía el ataque principalmente contra Espeusipo. En aquel momento era éste el jefe de la escuela de Atenas, y Aristóteles arrojó todo su peso contra la falsa dirección en que buscaba aquél la salvación. Espeusipo estaba plenamente convencido de la necesidad de reconstruir la filosofía de Platón, pero tomó por punto de partida el único, según Aristóteles, en que la teoría de las Ideas no era capaz de un fecundo desenvolvimiento. Espeusipo abandonó la idea de forma y la relación con el mundo sensible; conservó la insostenible "separación" del universal, limitándose a sustituir los números ideales de Platón por los objetos mismos de la matemática como la realidad fundamental. Aristóteles hace la misma crítica de ciertos "pensadores modernos" (esto es, Espeusipo) en el libro primero, cuando dice que han sustituído por las matemáticas la filosofía;[30] y mientras que en la posterior crítica de M es el tono frío y condescendiente, en la más antigua versión es frecuentemente emocional, o, como en el diálogo *De la Filosofía,* mordazmente agudo, como cuando exclama refiriéndose a

mina la realidad de lo suprasensible *y también* sus elementos y principios, más tarde, en el libro M, se reduce Aristóteles a estudiar la *realidad* de las sustancias suprasensibles afirmadas por Platón y su escuela.

30 A 9, 992ª 32.

la doctrina de lo Grande y lo Pequeño de Platón: "Los elementos —lo grande y lo pequeño— parecen clamar contra la violencia que se les hace, pues no pueden en modo alguno engendrar números".[31]

31 N 3, 1091a 9.

CAPÍTULO VIII

EL DESARROLLO DE LA METAFISICA

La idea dominante de que la *Metafísica* es una obra tardía se ha tornado insostenible por efecto de nuestro descubrimiento de que encierra amplios trozos de una versión más antigua perteneciente a la primera mitad de la decena de los cuarenta a los cincuenta años de Aristóteles. La doctrina que debemos sostener ahora —y es realmente patente de suyo— es la de que incluso durante los años inmediatamente anteriores y posteriores a la muerte de Platón fué la metafísica el verdadero centro de la actividad crítica de Aristóteles. Por otra parte —y éste es un resultado no menos importante—, volvió Aristóteles sobre el tema durante su último período, emprendiendo una reorganización que introdujo nuevas ideas en el viejo material, eliminó partes de él y reformó otras para ajustarlas a sus nuevas circunstancias. Las huellas de esta última modificación nos permiten conjeturar la dirección en que deseaba Aristóteles desarrollar su filosofía. Las peculiaridades individuales de los trozos anteriores y posteriores no pueden percibirse claramente, como es natural, sino mediante el conocimiento de su "armonía o desarmonía" con la estructura final que encierra unos y otros.

Nuestro análisis debe partir del torso purificado de la *Metafísica* que hemos obtenido explorando la historia de su origen, y cuyas relaciones internas, según las entendía Aristóteles, hemos hecho más visibles separando las páginas inconexas agregadas por los editores. Es el compacto cuerpo de libros hasta I, excluyendo α y Δ; Bonitz mismo lo desenmarañó exactamente en lo esencial.[1] El también dejó sentado el hecho de que la serie está incompleta —en particular no es la teología tal como la tene-

[1] Ver la introducción a su *Kommentar zur Metaphysik d. Ar.*, vol. II. El, a su vez, seguía a Brandis (cf. *Ent. Metaph. Arist.*, pp. 3 *ss.*).

mos (Λ) la conclusión perseguida—, y es necesario afirmar enérgicamente esta tesis en vista de recientes intentos por arrojar dudas sobre los convincentes argumentos en su favor. Tan sólo en lo referente a los dos últimos libros exige Bonitz que se le complete; evidentemente, se interesó menos por ellos, debido a que su atención estaba dirigida principalmente a la doctrina de la sustancia. Hemos mostrado que el libro M debía reemplazar a N en la versión posterior; pertenece, por tanto, al torso fijado por Bonitz. La metafísica que en éste nos ofrece a grandes rasgos Aristóteles es la famosa doctrina de la sustancia en general, la filosofía de las formas sustanciales, que sirvió a tantos siglos posteriores de armazón de sus ideas sobre la naturaleza y el ser. Para descubrir cómo se levantó esta incompleta, pero poderosa estructura, debemos partir de su centro, esto es, de la doctrina de la sustancia.

En el libro B, que desarrolla los problemas de "la ciencia que buscamos", sólo conoce Aristóteles el problema de la sustancia en la forma más especial de la cuestión de si es real el mundo suprasensible. Tras cuatro problemas iniciales, concernientes a la naturaleza de la nueva ciencia, coloca Aristóteles esta cuestión, como una "faz que irradia a los lejos", a la cabeza de los once problemas que nos hacen entrar en la verdadera liza de la disciplina. Así, subraya su fundamental importancia con la posición que le señala.[2] Desde que Platón había creado las Ideas, no había dejado de ser nunca *el* problema, en absoluto, de la filosofía. Al formular la tarea de la metafísica como lo hace, parte Aristóteles directamente, por tanto, de la cuestión fundamental de Platón. De hecho la enuncia justamente como lo haría un platónico: las realidades trascendentales que creemos existen separadamente de los fenómenos sensibles, tales como las Ideas y los objetos de la matemática, ¿existen verdaderamente? Y si no, ¿podemos admitir, por encima de las cosas sensibles, algún otro género de realidad suprasensible? Sobre el mundo sensible (αἰσθητὴ οὐσία) no dice absolutamente nada. Ya la primera frase va

[2] Los cuatro problemas iniciales se tratan en *Metaf.*, B 2, 996a 18—997a 33. El problema de lo suprasensible sigue en 997a 34. Sobre la distinción entre problemas esenciales y problemas que se limitan a introducir y definir la ciencia de la metafísica ver *Ent. Metaph. Arist.*, p. 100.

derecha a la cuestión central, la de la trascendencia; los problemas subsiguientes emergen de esta raíz como un tronco con todas sus ramificaciones. Una simple mirada basta para mostrar que también ellos brotaron sin excepción en terreno platónico. ¿Cuáles son los primeros principios? ¿Son los géneros, como sostiene Platón, o, como enseña la ciencia de la naturaleza, los elementos de las cosas visibles? Si lo primero, ¿son los géneros supremos o los ínfimos? ¿Cuál es la relación entre lo universal, considerado por Platón como una sustancia (οὐσία), y el Ser o la Realidad? ¿Es lo "verdaderamente real" la más abstracta de las abstracciones, o nos acercamos tanto más a lo real cuanto más descendemos de las alturas de la abstracción a la concreción, la particularidad, lo individual? ¿Es cada uno de los primeros principios uno por el número, como una cosa individual, o por la clase, como un género? ¿Son los principios de las cosas perecederas e imperecederas los mismos? ¿Podemos hacer del ser y la unidad el principio y el origen de todas las cosas, siguiendo a Platón, o se trata de simples abstracciones vacías de todo contenido real? ¿Tienen razón Platón y sus discípulos al hacer sustancias (οὐσίαι) de los números, las líneas, los puntos, las superficies y los volúmenes? Puesto que lo abstracto no es real o esencial, sino simplemente algo común a muchas cosas, ¿qué condujo a los hombres a admitir la existencia de las Ideas? ¿Debemos concebir los primeros principios como una simple materia y potencia, a la manera de la ciencia de la naturaleza, o como algo que desde el comienzo mismo obra y es activo? (Esta era la cuestión controvertida entre Platón y Espeusipo, en que Aristóteles estuvo al lado de Platón según ya mencionamos.) En una palabra, lo que desarrolla el libro B son pura y simplemente los problemas de la doctrina platónica, y en el primer período de su *Metafísica* se presenta Aristóteles como el que perfecciona la doctrina. Las cuestiones suscitadas radican sin excepción en la esfera de lo suprasensible. En su totalidad constituyen un tipo de filosofía que no se limita a *derivarse* por completo de Platón, sino que es platónico por su misma naturaleza, a pesar del hecho de entrañar una actitud escéptica frente a las Ideas y estar animado por ella. Todos los problemas de "la ciencia que buscamos" surgen de la crisis de la doctrina de Platón, y consisten en es-

fuerzos tendientes a rehabilitar la afirmación de la realidad suprasensible.

Naturalmente, buscamos la discusión de estos problemas en el cuerpo principal de la obra, contenido en los libros ZHΘ, según la idea dominante. De los cuatro problemas iniciales, que precisan el concepto, objeto y alcance de la metafísica, se trata en los libros que siguen inmediatamente a la lista (Γ y E). Y esperamos que Aristóteles continúe con ésta, lo que le traería a la cuestión de la realidad suprasensible en el libro Z. También esperamos encontrar, de acuerdo con Γ y E, alguna referencia explícita al hecho de que nos aproximamos al problema central de la metafísica. Pero en lugar de la cuestión de la existencia de lo suprasensible, el libro Z nos enfrenta inesperadamente a la teoría de la sustancia en general. Desde este punto en adelante, a lo largo de los tres libros siguientes, ya no tiene la lista importancia de ninguna especie. No sólo deja de dictar el orden de la exposición, sino que ni siquiera se la menciona una sola vez. Esta desaparición simultánea, así de las referencias a ella como de la discusión efectiva de ella, es clara prueba de que, o bien Aristóteles abandonó en plena composición el plan original, según lo había concebido en el libro B —lo que en una obra que era una a la vez por el esquema y por la ejecución sería extraño hasta el punto de resultar inconcebible—, o bien los libros sobre la sustancia (ZHΘ) no son en absoluto la realización del plan original, sino algo nuevo y posterior que, o bien lo reemplazó, o bien se insertó en él.

Que el libro B pertenece realmente a una versión claramente anterior a los libros sobre la sustancia, puede mostrarse muy fácilmente. Como demostramos más arriba (p. 204), se escribió en el mismo momento que el libro A, durante los años inmediatamente posteriores a la muerte de Platón. Ahora bien, el "nosotros" con que Aristóteles se designa a sí mismo aquí como platónico, ya no se encuentra cuando pasamos a su crítica de la doctrina de Platón en el libro Z.[3] Por otro lado, recobramos una

[3] A saber, libro Z, capítulos 13 *ss.* En este libro examina Aristóteles la cuestión de la naturaleza de la sustancia sobre la base más ancha posible, partiendo de la distinción de cuatro sentidos diferentes del término, materia, Forma, universal y esencia. Su objeto es mostrar que en el verdadero con-

amplia parte de la *Metafísica* más antigua en M 9—10 y el libro N, y la afirmación de que originalmente no pertenecía Z a la *Metafísica* según la planea B, resulta convincentemente demostrada por los hechos: *1)* de que esta parte de la versión más antigua, que se caracteriza también por el uso del "nosotros" en su polémica, se ocupa exclusivamente, como era de esperar, con los problemas mencionados en B, esto es, con la cuestión de la realidad de lo suprasensible; y *2)* de que tan pronto como volvemos a entrar en este campo —el campo de la metafísica en el sentido más estricto—, empiezan de nuevo las referencias retrospectivas al libro B.[4]

Este resultado, de que los libros sobre la sustancia no tenían sitio alguno en el plan original, parece minar la idea fundamental de la metafísica aristotélica. Debo, por consiguiente, hacerme cargo de la objeción de que la esencia de este tipo de especulación no está en captar lo suprasensible directamente, sino en revelarlo indirectamente —en no hacer de él el punto de partida, sino la conclusión. ¿No necesita la teoría del ser del sumo principio, que no puede captarse por medio de experiencia alguna, basarse en una teoría de la sustancia edificada paso a paso con ayuda de las realidades de que se puede tener experiencia, y ascendiendo constantemente de lo conocido a lo desconocido? ¿Y no nos conducen expresamente las investigaciones sobre la sustancia y el acto (ZHΘ) al umbral de la doctrina del ser supra-

cepto de sustancia se unen los tres últimos sentidos. En conexión con la cuestión de hasta dónde coopere la materia a la realidad de la Forma y la esencia, desarrolla su doble concepto de sustancia. La misma cuestión conduce a la afirmación de una suprema Forma inmaterial. La indagación de si también lo universal posee realidad conduce a un examen de la teoría de las Ideas (Z 13 *ss.*), que reproduce los conceptos esenciales de la refutación del libro primero, aunque con otra vestimenta y desde otro punto de vista. Difícilmente podían aparecer ambas refutaciones en uno y el mismo curso de lecciones. Su relación mutua se torna inteligible si suponemos que el libro Z no se compuso originalmente para insertarlo en la discusión más amplia en que ahora lo encontramos, sino que era un estudio aislado de la cuestión de la sustancia. Esta obra entera *De la Sustancia* tiene que ser posterior a las partes más antiguas de la *Metafísica*, puesto que no hay ningún "nosotros" en la crítica de las Ideas en Z 13 *ss.*

[4] Ver *supra*, p. 198, n. 4.

sensible? Es réalmente cierto que esta parte de la *Metafísica* es preparatoria, y es patente que en una última versión le dió deliberadamente Aristóteles su lugar presente. La teoría de la sustancia en general debía formar ahora la entrada a la de la sustancia inmaterial del primer motor. Nos preguntaremos más tarde cómo quedaba asegurado el carácter específico de la metafísica de Aristóteles antes de este arreglo definitivo, pero aquí es esencial dejar sentado el hecho de que a la versión presente precedió una en la que no se encontraba este desarrollo gradual de la concepción del ser. El boceto de los problemas de la metafísica de B no prevé la digresión de la teoría general de la sustancia y el acto de ZHΘ, y estos libros mismos revelan a cada paso que no pudieron escribirse originalmente a los fines sistemáticos a que están consagrados en el esquema final según lo tenemos.

En vista de la importancia de este punto, quiero dejarlo asegurado aquí con mayor detalle todavía. Es verdad que el libro Z empieza por subrayar que el mejor método será partir de las sustancias que son perceptibles a los sentidos. Es verdad que a esto sigue una bella digresión, justamente famosa, sobre la naturaleza del conocimiento humano, y sobre lo aconsejable de partir siempre de lo conocido "para nosotros", a saber, lo garantizado por la percepción, a fin de pasar a lo cognoscible "por naturaleza", a saber, el objeto del pensamiento puro como tal. Pero la cosa es que esta explicación de las razones que condujeron a Aristóteles a anteponer a su examen de lo suprasensible un estudio de la sustancia en general, se encuentra en todos los manuscritos fuera de su lugar. Bonitz fué el primero en descubrir la trasposición (aunque no sacó ninguna conclusión), y desde sus días todas nuestras ediciones nos han dado el pasaje extraviado en el lugar que le corresponde. El error no puede deberse a una confusión en un manuscrito tardío, pues se encuentra en las dos ramas de la tradición, y por eso aparecía en todos los manuscritos antiguos. La única explicación posible es la de que era un escrito posterior o una hoja suelta, inserta en la parte del texto que no le correspondía ya por el primer editor.[5] Hay

[5] *Metaf.*, Z 3, 1029^b 3—12. Estas palabras cayeron al comienzo de la discusión de la esencia, donde carecen absolutamente de sentido. En realidad continúan las palabras "algunas de las sustancias sensibles se admite en

una segunda referencia a la naturaleza simplemente preparatoria del estudio de la realidad sensible, y también ésta se halla tan débilmente conectada con las palabras adyacentes, que parece haber sido añadida posteriormente por Aristóteles.[6]

Una cosa es segura. Los libros ZH no discuten la sustancia en la forma en que se esperaría por estos pasajes. No tienen constantemente a la vista su presunto propósito de conducir a la prueba de la existencia de la realidad suprasensible. Por el contrario, dan la impresión de estar escritos simplemente con el fin de refutar la concepción del ser de Platón, según la cual el ser sumo es el universal sumo, y con el fin de enfrentar a este exagerado inmaterialismo con una prueba de que la materia y

general que son sustancias, de suerte que debemos buscar primero entre ellas" (1029ª 33), que también pertenecen a la adición posterior. Es claro que las primeras palabras de la inserción se escribieron entre las líneas del viejo manuscrito, y de aquí que se encuentren en su propio lugar en nuestras copias. El resto, para el que no había espacio, se escribió en una hoja separada. Otro ejemplo de una adición en una hoja suelta es el pasaje "Por lo que respecta a... inteligible", Z 11, 1036ᵇ 32–1037ª 5.

[6] *Metaf.*, Z 11, 1037ª 10 *ss.* me parece ser tal adición, tendiente a presentar la obra *De la Sustancia* como preliminar a la teoría de la sustancia suprasensible, y a llamar la atención sobre esta función como una etapa anterior de la discusión. Si se la hubiera incluído desde el principio, con seguridad que al hablar de la materia hubiera hecho Aristóteles alguna referencia, por leve que fuese, a la materia postulada por Platón hasta en la sustancia suprasensible. Sin embargo, no hay una sola palabra aquí sobre lo Grande-y-Pequeño, aunque en la *Metafísica* debía forzosamente interesar a Aristóteles mucho más que la materia en el sentido de los físicos, de la cual tanto dice Z. Podemos entender cómo, al insertar ZHΘ, insertó estas palabras al final de la primera parte del estudio: "Si hay, aparte de la materia de tales sustancias, otro género de materia, y si se debe buscar alguna otra sustancia además de éstas, por ejemplo, los números o algo de esta suerte, es cosa que debe estudiarse más adelante. Pues por esto es por lo que tratamos de determinar también la naturaleza de las sustancias perceptibles, puesto que en cierto sentido es el estudio de las sustancias perceptibles obra de la física, esto es, de la filosofía segunda". Que estas últimas palabras son una adición posterior de Aristóteles resulta probado también por la frase inmediata (1037ª 17–20), que es una referencia, inseparablemente vinculada con este pasaje, a la adición sobre la definición que compone H 6. Esta adición y la referencia a ella se introdujeron en el esquema de la *Metafísica* posterior, como otras alteraciones del mismo género, con ocasión de la inserción de los libros ZHΘ.

el sustrato tienen una importancia decisiva para nuestra concepción de la realidad. Encontramos aquí a la combinación de lógica y concreción característica de Aristóteles dando origen a un nuevo concepto de sustancia como forma y entelequia, la cuestión de la "separabilidad" de la cual, aunque decisiva para el metafísico, no es objeto de particular atención. De hecho, el constante esfuerzo de Platón por abstraer siempre de la materia se rechaza aquí como parcial, y se llama la atención sobre la importancia de la materia para nuestra idea de esencia.[7] En vista de todo esto no es sorprendente que los medios de que se sirve Aristóteles para desarrollar realmente su idea de forma consistan en un análisis de la generación, ni que Aristóteles ponga de relieve muy claramente la básica importancia de su idea para la exacta comprensión de este concepto físico.[8] La forma en que el libro Z discute los varios sentidos de "sustancia" uno tras otro, y el resultado del estudio, sugieren la conclusión de que tenemos aquí una obra original e independiente sobre el problema de la sustancia, habiendo quedado mostrada la básica importancia del tema por la crítica de las Ideas desde la primera versión de la *Metafísica* (*supra*, pp. 217-218). No puede negarse, naturalmente, que ya en el período más antiguo de la especulación física de Aristóteles hay que presuponer su nuevo concepto de sustancia, o más bien del ser, como tal, pero este concepto tuvo su origen exactamente en la misma medida en la física y en la lógica[9] que en la metafísica; y es perfectamente

[7] *Metaf.*, Z 11, 1036b 22: "Y así, el reducir todas las cosas de tal manera a Formas, eliminando la materia, es un trabajo inútil; pues algunas cosas son ciertamente una forma particular en una materia particular."

[8] *Metaf.*, Z 8, 1033a 24 *ss.*

[9] La importancia del problema de la sustancia para la física resalta frecuentemente en el libro, y la metafísica y la "analítica" están también muy íntimamente interesadas en él (sobre la última ver Z 12 y H 6). Pertenece a la física a causa de su relación con la teoría de la generación y del cambio; a la metafísica, a causa del concepto de Forma inmaterial y del problema de la "separación"; y a la "analítica, a causa de la "esencia" y de sus relaciones con las teorías de la definición, la abstracción y la clasificación de los conceptos en géneros y especies. Nos basta darnos cuenta de esta pluralidad de aspectos para comprender por qué la obra se hallaba "entre" las disciplinas acabadas de mencionar hasta que Aristóteles la incorporó a la *Metafísica*.

posible que la primera metafísica de Aristóteles (que era aún pura teología, como nos enseñó el diálogo *De la Filosofía)* hiciera un hábil uso de los conceptos de entelequia y acto al atacar el problema de Dios, sin encerrar, no obstante, una discusión general de la sustancia, ni mucho menos hacer de ella el objeto central.

La conjetura de que la discusión de la sustancia no se encontraba originalmente en su posición actual puede apoyarse además en cierto número de ponderosos indicios externos.[10] En primer lugar, no hay absolutamente ninguna referencia a ZHΘ en los libros más antiguos. Por otra parte, I se refiere a ZH, designándolos como "las discusiones sobre la sustancia", lo que indica de suyo su relativa independencia. Aristóteles los menciona de la misma manera en Θ 8, 1049^b 27 ("se dijo en las discusiones sobre las sustancia"). Resulta de esto que los libros Z y H, que forman un solo todo —H empieza por una recapitulación de Z y ofrece una serie de apéndices a éste—, se consideran tanto en Θ cuanto en I como independientes. Lo que es más importante aún, es que la introducción de Z se cita frecuentemente como el principio, así en Z 4, 1029^b 1 ("puesto que al comienzo distinguimos las varias notas con que definimos la sustancia"). Habitualmente las palabras "al comienzo" significan el principio del curso entero de lecciones, a saber, el libro A, como hacen, por ejemplo, en B y en M 9–10, pasajes que pertenecen a la *Metafísica* original. Tenemos un ejemplo de "al comienzo" empleado en un libro central para referirse a su propio principio en la discusión de la amistad en la *Etica Nicomaquea* (VIII–IX), y no hay duda de que ella fué originalmente una obra indepen-

10 Puesto que es importante aquí recoger todas las pruebas, permítaseme recapitular brevemente las conclusiones que pueden sacarse de las referencias recíprocas entre los libros de la *Metafísica,* aunque ya tuve ocasión de ponerlas de relieve *(Ent. Metaph. Arist.,* pp. 90 *ss.* y 106). Justamente respecto al contenido del capítulo cuarto de la primera parte de mi libro anterior, a saber, las partes conectadas y continuas de la *Metafísica,* creo ahora posible llevar el análisis lo bastante lejos como para lograr una inteligencia completa de la intención del autor, mientras que no tengo nada importante que añadir a mis observaciones anteriores sobre los pasajes que son adiciones aisladas e independientes.

diente. Z fué también un día el principio de una obra independiente; era, en efecto, el primero de toda una serie de cursos. Es lo que muestra Θ 1, 1045^b 31, donde "en la primera parte de nuestra obra" significa de nuevo el principio no de A ni de Θ, sino de Z. Se sigue que ésta serie empezaba por Z; luego venía H; H iba probablemente seguido de Θ como ahora. Si I pertenecía también a la serie original, o se le añadió más tarde, cuando Aristóteles sacó ZHΘ de su aislamiento y los insertó en la *Metafísica,* es difícil de decidir. En conjunto, parece haberse añadido más tarde. I 2, 1053^b 16 se refiere a Z 13—17 así: "si, pues, ningún universal puede ser sustancia, como se ha dicho en nuestra discusión de la sustancia y el ser". Aquí ZH se consideran aún como independientes, y no parece que figuren al comienzo de una serie a la que también pertenezca I. Por el contrario, otro pasaje, en que I se refiere a B, se opone a ello: "por respecto a la sustancia y naturaleza de la unidad, debemos preguntar de cuál de dos maneras existe; es la misma cuestión a que pasamos revista en nuestra discusión de los problemas, a saber, qué es la unidad" (I 2, 1053^b 9). Esto indica que la obra original e independiente se componía exclusivamente de ZHΘ, y que I se añadió cuando Aristóteles trabajaba en la versión final de la *Metafísica.* Es por lo que considera B como la introducción.

Si examinamos ahora la relación del libro Z con lo que le precede, encontramos que confirma una vez más nuestra idea de que se le insertó en su lugar presente después de habérsele concebido originalmente como una obra completa por sí. Según hemos visto, los libros Γ y E contienen la discusión de los cuatro primeros problemas, los que conciernen a la naturaleza de "la ciencia que buscamos". Esta discusión termina con E 1. Entonces viene algo nuevo, a saber, la teoría de los varios sentidos de "ser" y la teoría del más fundamental de ellos, o sea, el de esencia (οὐσία). En otras palabras, éste es el principio de la parte principal de la *Metafísica.* Aristóteles comienza por enumerar todos los sentidos relevantes de "ser", en el sentido más amplio de la palabra. "Puesto que el simple término "ser" tiene varios sentidos, de los que uno se vió es lo accidental y otro lo verdadero (siendo "no-ser" lo falso), a la vez que además de éstos hay las figuras de la predicación (por ejemplo, el "qué", la cualidad, la

cantidad, el lugar, el tiempo y demás sentidos semejantes que puede tener "ser"), y, una vez más, aparte de todos éstos hay lo que "es" en potencia o en acto —puesto que "ser" tiene muchos sentidos, debemos ante todo decir, por lo que respecta a lo accidental, que no puede tratarse científicamente de ello".[11] Aristóteles discute entonces lo accidental y a continuación el ser en el sentido de la verdad o falsedad de los juicios. Este corto pasaje se extiende hasta el final de E. Z inicia el examen del ser en el sentido fundamental, esto es, el de las categorías, y especialmente el de sustancia (οὐσία), que es el principal asunto de la ciencia de que se trata.

Por extraño que parezca, el nuevo libro se abre con casi las mismas palabras inmediatamente anteriores y con la misma enumeración de los sentidos del ser. "Hay varios sentidos en los cuales se puede decir de una cosa que "es", como señalamos anteriormente [aquí esperamos por lo menos una referencia a la lista dada en E 2, pero nos aguarda una sorpresa] en nuestro libro sobre los varios sentidos de algunas palabras; pues en un sentido el "ser" significa "lo que una cosa es" o un "esto", y en otro sentido significa una cualidad, o cantidad, o alguna de las demás cosas que se predican, como se predican éstas."

Resulta aquí perfectamente claro que si hubiera precedido E 2, o bien Aristóteles habría remitido a sus lectores a la plena y detallada exposición de los sentidos de "ser" hecha allí, o bien no habría enumerado en absoluto estos sentidos, puesto que todos los tendrían en la memoria. Si, en cambio, Z se escribió independientemente de los demás libros de la *Metafísica,* como una discusión de la sustancia, podemos comprender en el acto por qué debía comenzar precisando brevemente la relación de la sustancia con los otros sentidos posibles de "ser", y sirviéndose de la tabla de las categorías como de su punto de partida. A este propósito se remitía Aristóteles al curso *De los Varios Sentidos de Algunas Palabras,* que sin duda había dado frecuentemente. Este curso no formaba parte de las lecciones de la *Metafísica* en aquel momento, sino que era un estudio independiente. Es nuestro llamado Δ, que recibió su antinatural posición presente, no

[11] *Metaf.,* E 2, 1026ª 33.

de Aristóteles, sino de sus editores. Cuando durante la refundición posterior se insertaron el libro sobre la sustancia y el estudio de la potencia en los lugares que ocupan actualmente, esto trajo consigo una alteración en la estructura entera de la *Metafísica,* o para decirlo más exactamente, Aristóteles los insertó con la intención de cambiar la estructura en una forma definida. El modelo del nuevo plan fué el método seguido en la discusión de la sustancia (ZH), donde los varios sentidos de "sustancia" (materia, forma, universal, esencia) suministraban el hilo conductor con que el concepto que tenía Aristóteles de ella se iba edificando gradualmente, a través de sus distintos planos históricos y lógicos, ante los ojos del lector. En la segunda versión de la *Metafísica* aplicó Aristóteles este método al concepto de "ser" en su sentido más amplio; y "sustancia" vino a ser ahora justamente uno de toda una serie de sentidos de "ser" en este sentido lato. A la teoría de la forma pura, inmaterial, antepuso Aristóteles la de la forma en general, como la verdadera realidad y sustancia; y al frente de esto, a su vez, colocó la doctrina de los varios sentidos de "ser", de los que separa el de "sustancia" como el único que afecta a la metafísica. La separación se lleva a cabo partiendo de las acepciones que no significan nada existencial o independiente, sino tan sólo los modos accidentales *de* ser o las actitudes de la conciencia *frente* al ser. En vista de su naturaleza simplemente preparatoria, se da esta parte en forma extremadamente sumaria (E 2–4). En la presente versión de la *Metafísica* constituye el vínculo entre la introducción más antigua (A–E 1) y el nuevo cuerpo (ZHΘIM). Conduciendo a la discusión principal, y esbozando la estructura de lo que debe seguir, fué naturalmente la última parte que se insertó. Su intercalación convirtió la lista de las acepciones de "ser" en el esquema de la composición entera. Debemos darnos cuenta, no obstante, de que esta composición es la etapa final de un largo proceso de desarrollo –incompleto y provisional, en verdad, incluso en esta última versión, pero ostentando, sin embargo, todas las señales de la resolución de crear una gran síntesis. Las adiciones, inserciones, supresiones, que se originaron por la mayor parte en esta etapa final, son la prueba de una finalidad unitaria que era perfectamente extraña a la versión original,

la construcción de una teoría de los múltiples sentidos de "ser", una especie de fenomenología ontológica, dentro de la cual la vieja doctrina platónica de la Forma trascendente e inmaterial subsiste aún como conclusión, pero ya no representa el centro del interés.

Permítaseme insertar aquí un párrafo del último capítulo del libro Θ que discutí en detalle en una obra anterior.[12] Este pasaje trata de los dos sentidos de la verdad: primero, la verdad y la falsedad en el sentido corriente, cuando llamamos verdadero o falso un juicio según que une el predicado al correspondiente sujeto o no; y segundo, la verdad de las proposiciones metafísicas sobre el ser, que no brotan del pensamiento discursivo, y por ende no son nunca verdaderas o falsas como lo son los juicios discursivos. *Siendo la verdad de las proposiciones metafísicas* la expresión de un ser que no es objeto de experiencia, descansa según Aristóteles en una especial forma intuitiva de aprehensión, que se parece más a la percepción sensible que al pensamiento discursivo, por ser una suerte de visión intelectual, un puro "contacto y afirmación". Esta es la única reliquia de la contemplación de las Ideas de Platón que ha sobrevivido en la metafísica de Aristóteles. Por qué éste la discute aquí, lo explica él mismo en E 4, donde muestra que el ser en el sentido vulgar de la verdad o la falsedad de una proposición no forma parte del problema del metafísico acerca del ser. En este pasaje insertó Aristóteles una referencia posterior, que puede reconocerse como tal muy sencillamente por la perturbación de la construcción sintáctica a que dió origen; hay también, dice Aristóteles, una segunda clase de verdad, la aprehensión intuitiva, de la que depende toda visión general del universo, y que pasa a discutir más tarde. La discusión es el capítulo final del libro Θ. Siguiendo a Schwegler, mostré en mi libro anterior que este capítulo es una posterior adición al libro Θ, y que la referencia a él en E 4 debió insertarse en el momento en que se agregó el capítulo mismo. Aristóteles intercala su exposición de la intuición intelectual y de la especie metafísica de la verdad en un acertado lugar, a saber, entre el término de la doctrina de la potencia

12 *Ent. Metaph. Arist.*, p. 49.

y el inicio de la doctrina de la realidad de lo suprasensible, que se proyectaba siguiera inmediatamente. Esta inserción, que debió hacerse también con ocasión de la intercalación de ZHΘ, muestra una vez más la intención de trazar una ascensión gradual por la escala del ser hasta la esencia inmaterial, y de hacer de la obra entera una sola por su finalidad, a pesar de estar construída con materiales tan dispares. Tal fué el espíritu de la refundición final de Aristóteles.

Por suerte, nuestro descubrimiento de dos distintas versiones del prefacio a la teoría de lo suprasensible, la anterior en M 9 y la posterior en M 1, nos permite probar nuestra hipótesis de que la *Metafísica* no contenía originalmente la doctrina de la forma material sensible.[13] Si esta suposición es correcta, la versión posterior debe presuponer los libros sobre la sustancia, con su detallado análisis del ser sensible y de la forma inmanente (ἔνυλον εἶδος), mientras que la anterior debe pasar directamente al problema del ser trascendental, como debemos esperar de acuerdo con el previo plan del libro B, considerando el mundo de los sentidos (αἰσθητὴ οὐσία) como no siendo en ningún respecto un objeto de "la ciencia que buscamos". Es necesario examinar estas versiones paralelas una vez más bajo este punto de vista, y para ello las imprimo de nuevo frente a frente.

Versión Posterior (M 1)

Hemos dicho cuál es la sustancia de las cosas sensibles, ocupándonos en el tratado de física con la materia *y más tarde con la sustancia que tiene existencia real.* Ahora, puesto que nuestro estudio versa sobre si hay o no hay además de las sustancias sensibles alguna que sea inmóvil y eterna, y si la hay, cuál sea, debemos empezar por considerar lo dicho por otros.

Versión Original (M 9, 1086ª 21)

Por lo que respecta a los primeros principios y a las primeras causas y elementos, las ideas enunciadas por aquellos que se limitan a discutir la sustancia sensible, en parte se han mencionado en nuestras obras sobre la naturaleza y en parte no entran en el presente tratado; pero las ideas de aquellos que afirman que hay otras sustancias además de las sensibles deben estudiarse inmediatamente después de aquellas que hemos mencionado.

13 Ver pp. 210 *ss. supra.*

La versión original, partiendo de la definición de la metafísica como la teoría de los primeros principios o causas (que es corriente en las partes más antiguas de la obra), inicia la doctrina de la sustancia con la división de Platón en sensible y suprasensensible. Como en A y B, también aquí empieza la discusión por las ideas de otros pensadores. La enseñanza materialista de la filosofía presocrática de la naturaleza ("las ideas enunciadas por aquellos que discuten *exclusivamente* la sustancia sensible") se remite en parte a la *Física* y se declara en parte no perteneciente al tratado presente. Es importante observar aquí que Aristóteles no habla de la sustancia sensible misma, como hace en la versión posterior. La idea de que la sustancia sensible como tal tenga algo que ver con la metafísica le es aún totalmente extraña. La realidad sensible pertenece a la física: "las ideas enunciadas por aquellos que discuten exclusivamente la sustancia sensible, en parte se han mencionado en nuestras obras sobre la naturaleza". Además, estas *ideas* "no entran en el presente tratado", es decir, ya se criticaron en el libro A. Suponer que Aristóteles se refiere aquí a los libros ZH es imposible; estos libros no contienen absolutamente nada acerca de los pensadores que no admiten más realidad que la que es perceptible a los sentidos; y, además, no debe suponerse que Aristóteles se hubiera limitado a semejante modo negativo de expresión si hubiera hecho previamente una exposición detallada de esta misma realidad sensible en ZHΘ. La idea subyacente a esta versión es más bien la simple alternativa siguiente: o sólo existe la realidad sensible, y entonces no hay metafísica, y la ciencia primera es la física; o existe algo suprasensible, y entonces hay también una ciencia de ello, a saber, la metafísica. De ahí que Aristóteles se vuelva inmediatamente a los filósofos que sostenían la realidad de lo suprasensible, es decir, la escuela de Platón.

Entre esta etapa del desarrollo de Aristóteles, en que el problema aún le parecía ser el de un simple dualismo, y la representada por la versión M 1, sobreviene la inserción de ZHΘ, que en gran parte abrió la metafísica a la sustancia sensible, y la ampliación de esta disciplina hasta hacer de ella una ciencia de los múltiples sentidos del ser. Verdad es que Aristóteles sigue diciéndonos, copiando evidentemente el lenguaje de la versión

más antigua, que la sustancia sensible se había discutido ya en la *Física,* pero hace un distingo: "ocupándonos en el tratado de física *con la materia y más tarde con la sustancia que tiene existencia real".* Mientras que en la primera versión abarca la física todo ser perceptible por los sentidos, aquí se la reduce al estudio de la materia. Esto significa que la forma y la existencia real (ἡ κατ' ἐνέργειαν οὐσία) deben reservarse principalmente a la ciencia de que se trata, que es la metafísica. Por eso suprime Aristóteles las palabras "y en parte no entran en el presente tratado", sustituyéndolas por una referencia a las discusiones recién intercaladas de ZHΘ, que versan precisamente sobre la "existencia real" de las cosas perceptibles por los sentidos. Esta referencia retrospectiva corresponde a la anticipativa inserta en Z 11, 1037[a] 10 *ss.,* que llama la atención sobre la exposición de la realidad suprasensible que se hará en el libro M (ver *supra,* p. 230, n.). Ambas referencias pertenecen a la versión posterior y están destinadas a unir lo que originalmente estaba separado. Ello muestra también, aunque la cosa apenas necesitaba prueba, que la versión posterior de la discusión de lo suprasensible (M 1—9) se destinaba a la última *Metafísica,* la ensanchada con la inserción de ZHΘ. Es lo indicado también por el hecho de que estas dos partes estén relacionadas con la inserción del libro I.

Pero ¿están estos nuevos pasajes simplemente "interpolados"? ¿Podía Aristóteles limitarse a yuxtaponer una teoría de la sustancia sensible y una introducción enderezada originalmente a conducir a un estudio de lo suprasensible? ¿No serían la consecuencia necesaria contradicciones insolubles? Y puesto que la transición de la introducción ΒΓΕ a la parte interpolada ha parecido lisa y llana a todos los lectores hasta el presente día, ¿cuál es el principio que permitió a Aristóteles enlazar la metafísica de lo trascendental con la doctrina de las entelequias inmanentes? Existe realmente tal lazo entre los dos estudios, a saber, el concepto del ser en cuanto tal (ὂν ᾗ ὄν), por medio del cual define el objeto de la metafísica en la introducción. Nos hemos habituado a pensar en este concepto como la simiente de la que se desarrollaron en la mente de Aristóteles los múltiples sentidos del ser como una flor; pues ¿no abraza, en efecto, tanto el acto puro del pensamiento divino, cuanto aquellas formas

inferiores de la naturaleza cambiante que están sujetas al devenir y la disolución, y no es Aristóteles quien estudia el ser *en cuanto tal,* libre de la necesidad de encerrarse en el ser absoluto y capaz de incluir en sus investigaciones el ser de toda suerte de cosas, incluso de las abstracciones del entendimiento? Esto es lo que hace realmente la forma final de la *Metafísica,* y lo que nos ha traicionado llevándonos a suponer que aquel concepto *no pudo alcanzarse* de otro modo. Ahora vemos, sin embargo, cómo esto es un error, aunque un error muy natural. Podemos, en efecto, mostrar a base de la *Metafísica* misma que hubo una etapa más antigua en el desarrollo intelectual de Aristóteles, en que éste aún no había sacado semejante conclusión del concepto del ser en cuanto tal, en que no consideraba la metafísica como el desenvolvimiento dialéctico de los múltiples sentidos del ser, y en que pensaba que el objeto de la misma era pura y simplemente lo imperecedero y eterno. La prueba de ello es K 1–8, un pasaje declarado frecuentemente apócrifo, pero reivindicado de una vez para todas por nuestros resultados.

En mi anterior discusión de este inapreciable documento mostré cómo ciertas palabrillas, el frecuente uso de las cuales delata una mano extraña, aunque el estilo es por lo demás enteramente aristotélico, son las adiciones inconscientes de un discípulo que tomaba por escrito las lecciones del maestro. Pero como fuente de conocimiento de la doctrina de Aristóteles el libro es cristal puro. Reproduce los tres libros iniciales, BΓE, punto por punto de un cabo a otro, habitualmente con las mismas palabras, aunque en forma mucho más concisa. No puede explicarse ni como un boceto preliminar de la versión más completa, ni como un simple extracto de ella; es distinto e independiente. Tiene que ser unas notas tomadas de esta parte de las lecciones de metafísica durante un estadio anterior de su desenvolvimiento; pues a pesar de grandes semejanzas, difiere característicamente de la versión más completa en varios puntos.

Cuando examinamos la conexión entre esta introducción más antigua y el cuerpo principal de la obra, que es lo que principalmente nos interesa aquí, resulta claro que esta versión pertenece a un momento anterior a la interpolación de los libros sobre la sustancia, ZHΘ, cuando la introducción iba seguida inmediata-

mente de la teoría de lo suprasensible. En la forma posterior de la *Metafísica* encontramos un pasaje de transición (E 2—4) entre el final de la introducción (E 1) y el comienzo de la parte principal (Z 1). Lo mismo pasa con la forma más antigua (K 8, 1064^b 15—1065^a 26), pero aquí está ausente el rasgo característico de la transición posterior, a saber, la enumeración de los sentidos del ser, que suministra la armazón de los libros ZHΘ. Verdad es que también aquí discute Aristóteles, como lo hace en E 2—4, los dos sentidos del ser que pone de lado antes de entrar en el problema principal de la metafísica, *1)* el ser accidental y *2)* la verdad o falsedad de los juicios, el primero porque no es un ser propiamente en absoluto, el último porque es tan sólo un acto de conciencia. Pero en la introducción más antigua ni siquiera se menciona la clasificación que presenta Aristóteles en E 2 y desenvuelve en la versión posterior de la *Metafísica* tal como la tenemos. Al pronto nos sentimos tentados a explicarlo por la brevedad del extracto, pero ahora que hemos descubierto en M 9, 1086^a 21 *ss.* la versión más antigua del prefacio a la parte central de la obra, y visto que presupone una *Metafísica* que no contenía los libros ZHΘ, no es posible seguir imaginándonos que nos encontramos ante un mero juego del azar. Es más, hay otro indicio inequívoco de una revisión posterior en E 2—4, que está también ausente aquí, y es la referencia que encontramos en E 4, 1027^b 28 a la subsiguiente inserción del estudio del concepto de verdad metafísica (Θ 10), lo que no se encuentra, naturalmente, en el pasaje paralelo de K 8, 1065^a 24, porque no había un libro Θ en la *Metafísica* original.

Natorp consideraba K 1—8 apócrifo fundándose en que el concepto de la metafísica contenido en él no se encuentra en la parte principal de la *Metafísica* tradicional,[14] y va tan lejos que llega a hablar de un autor platonizante y de la tendencia antiaristotélica de la obra a excluir de la investigación la materia y todo lo relacionado con ella. Para él, y dados los supuestos de su tiempo, esta observación era un motivo grave de suspicacia.

[14] *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. I, p. 178. El patrón que emplea es el habitual, esto es, el concepto de metafísica de los libros añadidos durante la composición de la segunda versión (ZHΘ).

Para nosotros, exactamente el mismo hecho resulta una prueba convincente de autenticidad.[15] La metafísica está vista aquí como una ciencia de lo inmaterial, y hemos mostrado con las reliquias de la versión más antigua que tal fué la idea original de ella. Nada podía ser una prueba más fidedigna de la exactitud de nuestra conclusión que esta restauración en sus legítimos derechos del más viejo de los libros iniciales. Hasta las puertas más secretas del castillo encantado se abren por su propio impulso, después de largos y desesperados esfuerzos por irrumpir a través de ellas a la fuerza, ahora que hemos descubierto que el principio del desarrollo es la verdadera llave.

Si comparamos paso a paso K 1—8 con la versión posterior, encontramos que en todos los cambios introducidos por Aristóteles en BΓE le animó el solo propósito de adaptar la vieja introducción a la nueva estructura de la *Metafísica,* que abarcaba el ser material tanto como la otra clase. Esta concesión al mundo material se hace presente en la formulación ya del primer problema fundamental (el quinto en la lista total de los problemas), concerniente a la realidad de lo suprasensible. Observamos anteriormente que la impresión de arcaísmo que deja el libro B se debe a la forma platónica de enunciar los problemas; mas ahora vemos que en este respecto es K todavía más arcaico y riguroso.[16] Mientras que incluso B traspasa las fronteras del mundo fenoménico ya en el primer problema, al preguntar si *aparte de* la sensible hay también una sustancia suprasensible tal como

15 En mi *Ent. Metaph. Arist.,* pp. 63 *ss.,* defendí en detalle la autenticidad de K 1—8 contra la condenación de Natorp, llegando a la conclusión de que su contenido filosófico es digno de Aristóteles en todos los puntos. El frecuente empleo de la partícula γε μήν, que quizá revela una mano distinta de la de Aristóteles, no es nada contra la autenticidad del contenido; se debe, sin duda, al discípulo que tomó las notas de las lecciones de Aristóteles y preparó la presente versión. No obstante, debo retirar mi crítica de Natorp en la medida en que su finalidad era eliminar las huellas de platonismo descubiertas por aquél. Desde el punto de vista del desarrollo histórico de Aristóteles son absolutamente inobjetables, y en realidad justo lo que nuestros análisis anteriores nos conducirían a esperar.

16 Cf. pp. 225-226 *supra.* El arcaísmo de B es, por tanto, una característica que sobrevivió *a pesar de* la revisión.

las Ideas, la versión de K es más exclusiva aún. Aristóteles pregunta aquí si "la ciencia que buscamos" trata con las sustancias perceptibles, "*o no con ellas, sino* con algunas otras".[17] Esto excluye en absoluto toda posibilidad de que pertenezca a la metafísica la sustancia sensible. Por el contrario, ser sensible y ser suprasensible constituyen aquí, exactamente como encontramos que hacían en M 9—10, un simple "o lo uno, o lo otro" dualista.[18] En la revisión, este "o lo uno, o lo otro" se convierte en un "no sólo lo uno, sino también lo otro", como nos lo presenta el último estado de la *Metafísica* en la coordinación y subordinación de las formas inmanentes y trascendentes.

Encontramos el mismo enérgico "o lo uno, o lo otro" en la parte de K donde discute Aristóteles el propósito de su investigación ontológica. "Es en general difícil de decir si se debe admitir que haya una sustancia separable, además de las sustancias sensibles (esto es, las sustancias de este mundo), o que éstas son las cosas reales y con ellas se ocupa la Sabiduría. Pues nosotros parece que busquemos *otro género de sustancia,* y éste es nuestro problema, o sea, ver si hay algo que pueda existir aparte por sí y no pertenezca a ninguna cosa sensible." [19] Por el "algo que pueda existir aparte por sí" (χωριστὸν καθ' ἑαυτό) no entiende aquí Aristóteles la existencia concreta, particular, del mundo fenoménico, aunque también de ésta se dice con frecuencia que "existe aparte"; Aristóteles emplea la expresión en el sentido en que "existen aparte" las Ideas de Platón, como lo

[17] *Metaf.*, B 2, 997ª 34 = K 1, 1059ª 39. Anteriormente suponía yo que este dilema tendía a indicar que la verdad está en el medio: la metafísica es el estudio de la Forma, que abarca tanto la sustancia del mundo de las cosas sensibles como la realidad suprasensible, existiendo en el segundo sin materia. Pero los pasajes que vamos a discutir parecen hacer imposible esta interpretación (ver especialmente K 2, 1060ª 7), y debe reconocerse que la fórmula exclusiva "o el mundo sensible o el suprasensible" es absolutamente esencial a la idea general que entraña K. Si Natorp hubiera perseguido a lo largo de la *Metafísica* entera las divergencias de doctrina que había observado en K, no habría declarado este libro apócrifo, sino que habría descubierto las diferencias cronológicas e internas entre las dos distintas capas de material, diferencias que sólo pueden explicarse satisfactoriamente suponiendo que Aristóteles se separó gradualmente de Platón.

[18] Ver pp. 239-240 *supra*

[19] K 2, 1060ª 7—13.

muestra la adición "y no pertenezca a ninguna cosa sensible" (μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον). Con esta adición elimina Aristóteles explícitamente todo posible pensar en las formas inmanentes (ἔνυλον εἶδος); en el mismo orden de cosas se dice de las últimas que en lo concerniente a su existencia son perecederas (φθαρτόν). Por otra parte, es *a priori* cierto para él como buen platónico que el objeto de la metafísica –si tal ciencia hay– ha de ser una esencia eterna y trascendente que tenga en sí su ser (ἀΐδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὑτήν). Y nos dice que debemos concebirla como análoga a las Ideas de Platón, no a los objetos de los sentidos. A menos de que haya realmente algo de esta suerte, cuanto han pensado los mejores espíritus no pasará de ser ruido y humo. ¿Cómo podría haber un orden del mundo sin ella? El orden implica algo eterno, trascendente y duradero.[20] El énfasis propio de estas expresiones las distingue notoriamente de la versión posterior. Aristóteles está aún aquí muy cerca de Platón, y sus expresiones respiran una apasionada defensa del mundo suprasensible pedido por Platón –tanto más impresionante cuanto que brota directamente de la convicción de que la teoría reinante de las Ideas es imposible.[21]

La eterna e inalterable realidad, y las eternas leyes del cosmos que penden de ella, constituyen, según K 1–8, la condición de la posibilidad, no sólo de "la ciencia que buscamos", sino incluso de todo pensar lógicamente consistente y de toda verdad absoluta

[20] K 2, 1060a 21: "Parecería más bien que la forma es un principio más importante que [la materia]; pero la forma es perecedera, de suerte que no hay en absoluto ninguna sustancia eterna que pueda existir aparte e independientemente. Pero esto resulta paradójico, pues tal principio y sustancia parece existir, siendo buscado prácticamente por todos los más agudos pensadores como algo que existe; pues ¿cómo puede haber un orden, a menos que haya algo eterno, independiente y permanente?" Ver también K 2, 1060b 1–3.

[21] Ver la condenación, que precede inmediatamente, de la versión de lo suprasensible de Platón, K 2, 1060a 13–18. *Quizás este pasaje conserva* más directamente que ningún otro el postulado platónico que constituye la raíz de la metafísica de Aristóteles, el postulado de la realidad de lo trascendental. También muestra que el punto de partida de Aristóteles en la rehabilitación de la doctrina fué ese orden de la naturaleza que le parecía inexplicable si no se admitía un "bien" trascendente como primer principio.

y durable, puesto que el mundo de los sentidos está en un flujo perpetuo y no proporciona nada donde apoyar el pie.[22] Así, el principio de contradicción queda establecido de una manera esencialmente ontológica, mientras que la versión posterior parece omitir por la mayor parte los pasajes ontológicos. Verdad es que la conclusión del libro Γ dice algo sobre la conexión entre la posibilidad de conocer verdades permanentes y la eternidad e inmovilidad del ser: pero puesto que este pasaje faltaba en algunos de los manuscritos antiguos, es evidente que tenemos en él una sección borrada por Aristóteles durante la refundición, pero descubierta entre sus papeles por los editores y publicada juntamente con el resto. En todo caso, esta sección muestra por sí sola que la versión original de Γ concedía más importancia a las bases metafísicas del principio de contradicción.[23] Ambas cosas, la prueba ontológica del principio y la inclusión de estos problemas lógicos fundamentales en la metafísica eran manifestaciones de la tradición platónica. Así también la cuestión de dónde se debía discutir la materia de los objetos de la matemática y de si pertenece a la filosofía primera.[24] De hecho, la

[22] K 6, 1063ª 11. En mi *Ent. Metaph. Arist.*, p. 82, señalaba cómo Natorp iba demasiado lejos al atribuir al autor de K la idea de que en lo terrenal y perecedero no hay ninguna verdad, pero yo fuí demasiado lejos en la dirección opuesta, al negar que hubiese diferencia alguna entre este concepto de la verdad y el habitual de Aristóteles. Hay que conceder que este pasaje destaca la eternidad de la realidad cósmica y basa la posibilidad de verdades duraderas principalmente en ella; mientras que en Γ 5, 1010ª 1 *ss.*, por el contrario, el peso gravita principalmente sobre la posibilidad de obtener proposiciones definidas incluso acerca del mundo sensible, y el cosmos y "la naturaleza que es inmutable" sólo se mencionan en segundo lugar (1010ª 25).

[23] Γ 8, 1012ᵇ 22—final del libro faltaba en algunos de los manuscritos antiguos según Alejandro, *In Arist. Metaph.*, p. 341, l. 30 (Hayduck).

[24] K 1, 1059ᵇ 15—21. He discutido el concepto de "la materia de los objetos de la matemática" en *Ent. Metaph. Arist.*, p. 74, y mostrado, en oposición a Natorp, que pertenece a la metafísica del último período de Platón, pero no di una plena respuesta a la cuestión de por qué se menciona este problema sólo en K y no también en B. Ello puede explicarse si advertimos que, como ya descubrí en aquel momento, la discusión del problema tiene lugar en N 2, 1088ᵇ 14. N y K pertenecen ambos a la *Metafísica* original, y el uno es, por tanto, el cumplimiento de la promesa hecha en el otro. Ahora bien, la versión posterior de estos temas (B y M 1—9) suprime en gran me-

discusión de ella tiene lugar en el libro N, cuya estrecha relación con K 1–8 es otro indicio de la data de ambos.

Ya vimos cómo en el libro B está determinada la naturaleza de los problemas por los problemas y contenido de la metafísica de Platón. Aristóteles procedió un tanto superficialmente al modificar esta parte, y por eso no perdió ella su carácter básicamente platónico. Aparte el hecho de haber dejado realmente en dos lugares el viejo "nosotros" de sus días platónicos,[25] del que no queda ninguna otra huella en la nueva versión, no alteró o modificó evidentemente Aristóteles otros pasajes sino aquellos que estaban en explícita contradicción con su nueva idea de la metafísica. El número y la naturaleza de los problemas permanecieron en general intactos. Hay sólo un lugar donde insertó Aristóteles uno nuevo y característico, que concierne al contenido de los libros intercalados, ZHΘ. Precisamente antes del último problema (B 6, 1002^b 33) plantea Aristóteles la cuestión de la materia y del acto y potencia de los principios, y también aquí toma en cuenta la realidad perceptible. Mas puesto que esta cuestión no aparece en K 1–8, como observó Natorp, la única conclusión posible es la de que Aristóteles insertó el nuevo problema al modificar los tres libros iniciales para hacer que condujesen a la teoría de la forma inmanente y de la potencia y el acto. El libro K, por el contrario, es aún estrictamente platónico, en cuanto que separa de toda la materia la idea del ser puro, identificándolo con lo que existe por sí mismo y es inmóvil y trascendente. Más aún, mientras que en la última versión pasó la crítica de la Ideas de A 9 al nuevo libro M, la forma anterior de la introducción presupone el estado original de las cosas, en

dida la cuestión de los elementos de las sustancias suprasensibles, como se mostró más arriba (p. 222). Esta cuestión estaba ligada con la doctrina de la existencia de números, etc., como sustancias separadas, doctrina del último período de Platón. En el de su madurez se desembarazó Aristóteles de esta doctrina, y entonces borró el complejo entero de que era una parte.

[25] Ver p. 203 *supra*. El hecho de que el libro B se revisara con la intención de que apareciese como parte de la introducción a la versión posterior de la *Metafísica*, mientras que se condenó a la crítica de las Ideas en A 9 a desaparecer por completo, constituye una plena explicación de por qué quedan en B tan pocas huellas de este "nosotros". Las que quedan son simples descuidos.

que la crítica estaba aún en el libro primero, puesto que en punto a la refutación de las Ideas nos remite a lo precedente.[26] Esto prueba que los tres libros iniciales, BΓE, experimentaron también una modificación, introduciéndose en ellos una idea nueva de la metafísica. Y ahora hemos recuperado la primera y la última versión de casi toda la *Metafísica.*

Cabe mostrar, sin embargo, que ni siquiera la primera versión de la introducción (K 1–8) es la forma original de la *Metafísica.* Hemos visto que en K 1–8 se define la metafísica como la ciencia de lo que es inmóvil, eterno y trascendente. Pero también encontramos allí la definición de ella como la ciencia del ser en cuanto tal (ὂν ᾗ ὄν), aunque no desarrollada, según lo está en la versión posterior, hasta hacer de ella una ciencia de los múltiples sentidos del ser, incluyendo el ser perceptible de naturaleza móvil. Esta combinación de las dos definiciones en K 1–8 es una seria dificultad, que no hace sino volverse demasiado penosamente notoria en la versión posterior de E, libro destinado en su actual forma revisada a abrir la ciencia de los múltiples sentidos del ser. Dado, pues, que las versiones anterior y posterior no difieren en este respecto, sino tan sólo en la extensión que señalan a la idea del ser, no incurriremos en error si nos servimos de ambas juntas a continuación.

En E 1 (= K 7) explica Aristóteles lo que entiende por una ciencia del ser en cuanto tal. Todas las ciencias indagan ciertas causas y principios de las cosas. Como ejemplos menciona Aristóteles la medicina y la gimnástica y —para citar una de método más desarrollado— la matemática, esto es, los ejemplos corrientes en la teoría de la ciencia y el método de Platón. Cada una de estas ciencias deslinda sistemáticamente una esfera determinada de la realidad (ὄν τι) y un género determinado (γένος τι), y estudia el limitado complejo de hechos resultante. Ninguna de ellas discute el ser de su objeto; todas ellas, o bien lo dan por supuesto a base de la experiencia, como hacen la ciencia de la naturaleza y la medicina, o bien, como la matemática con sus axiomas, par-

[26] K 1, 1059b 3 presupone la refutación de las Ideas en A 9. B 2, 997b 3, el pasaje correspondiente en la versión posterior, sólo presupone, en cambio, la explicación histórica de la teoría de las Ideas en A 6, que siguió en su lugar cuando se trasladó la refutación a M 4–5.

ten de definiciones especiales. Sus demostraciones, que sólo difieren unas de otras por su grado de rigor, se refieren exclusivamente a las propiedades y funciones que se siguen de tales definiciones o de hechos evidentes a los sentidos. El metafísico, en cambio, pregunta por el ser justamente en cuanto ser. Examina los supuestos de las ciencias, de los cuales estas mismas ni quieren, ni pueden dar cuenta. Aristóteles completa esta explicación al comienzo del libro Γ (= K 3), donde expone aún más plena y claramente la distinción entre la filosofía primera como ciencia universal y las ciencias especiales, entre el ser en cuanto tal y sus reinos particulares. Aquí no trata Aristóteles el ser como una especie de objeto separado y distinto de los demás, sino como el común punto de referencia para todos los estados, propiedades y relaciones que están enlazados con el problema de la realidad. Así como el matemático mira, según él, todas las cosas exclusivamente bajo el punto de vista de la cantidad, de igual modo estudia el filósofo todo lo concerniente al ser en cuanto tal, mientras que el físico, por ejemplo, sólo lo considera en cuanto móvil. Muchas cosas sólo "son" porque son una cualidad, o un estado, o un movimiento, o una relación de algún ser —porque son cosas derivadas de algo que "es" pura y simplemente. En la escuela de Platón era el método de referir (ἀναγωγή) todos los accidentes (πάθη) del ser a algo único y común (ἕν τι καὶ κοινόν) la división en forma de parejas de contrarios (ἐναντιώσεις), que se referían a ciertas divisiones más generales o "primeras" del ser. Aristóteles da por supuesto un conocimiento de la obra especial de la escuela en este campo y de su literatura, aludiendo a la oposición entre la unidad y la pluralidad, lo mismo y lo otro, lo igual y lo desigual, en suma, la esfera toda de la dialéctica platónica, tal como la encontramos en las indagaciones sobre el ser y la unidad (ὂν καὶ ἕν) en el libro I, o bien una indagación como la de los últimos principios del pensamiento, los principios de contradicción y del tercio excluso, que trata Aristóteles en Γ. Es verdad que la relación de estas cuestiones con su propia teoría de la sustancia sólo es mediata, pero evidentemente trata Aristóteles de encontrar una definición de la metafísica capaz de hacer lugar a la dialéctica tradicional. Para Platón era la dialéctica en cuanto tal ontología. Para Aristóteles era más bien una

cuestión histórica práctica la de saber si toda esta lógica del ser debía incluirse en la filosofía primera en cualesquiera circunstancias. Su metafísica original era teología, la doctrina del ser más perfecto; era difícil combinar con esto una dialéctica abstracta, una vez desaparecidas las Ideas. Pero Aristóteles trataba de ligar la una y la otra por medio de su común relación con el ser en cuanto tal (ὂν ᾗ ὄν).

Mientras que en este orden de cosas se presenta la forma más alta de la filosofía como la ciencia universal, sigue inmediatamente un cuadro distinto en E 1 (= K 7), donde trata Aristóteles de diferenciar la metafísica, la física y la matemática por sus objetos. Aquí divide Aristóteles las ciencias en teoréticas, prácticas y productivas. La física es una ciencia teorética; estudia el ser susceptible de movimiento, y por consiguiente sólo considera la forma y esencia conceptual en el grado en que está unida a la materia. Abstraer de la materia sería siempre un error en física. Hasta la psicología debe cultivarse de esta manera mientras nos ocupemos con el reino de lo psicofísico. La matemática es también una ciencia teorética. Aristóteles plantea la cuestión de si sus objetos tienen efectivamente una realidad inmóvil, separada e independiente, según sostenía la Academia. (Aquí sentencia contra esta doctrina, al mismo tiempo que adopta la división tripartita de la filosofía teorética de la Academia y la colocación que ésta hacía de la matemática entre la ontología y la física.) Mas como quiera que sea, la matemática *considera* en todo caso sus objetos *como* inmóviles e independientes (ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ), lo que no hace sino volver más claro que el estudio del ser real inmóvil y trascendente (si hay un ser tal) ha de ser la tarea de una ciencia teorética. Pero ¿cuál es esta ciencia? No puede ser la física, pues los objetos de ésta, aunque independientes (χωριστά), no son inmóviles; ni puede ser la matemática, pues su objeto, si en parte inmóvil, no es independiente y separado. Tan sólo la más alta forma de la filosofía estudia una suerte de ser que es a la vez independiente e inmóvil.[27] Esta definición sería por sí sola suficiente para concluir

[27] *Metaf.*, E 1, 1026a 13, corregido por Schwegler: "Pues la física trata de cosas que existen separadamente [los mss. dicen "no separadamente"], pero no son inmóviles, y algunas partes de la matemática tratan de cosas que

que Aristóteles piensa en el motor inmóvil, y él mismo dice en la frase inmediata que los principios a que alude son las causas de las cosas visibles entre las divinas (αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων), en virtud de lo cual llama a la metafísica teología (θεολογική).

Mas, ahora, esta definición de la naturaleza de la metafísica puramente por medio de su objeto, a saber, el ser inmóvil y trascendente, hace de ella una ciencia especial entre otras. Mientras que en todos los demás lugares se la considera como la ciencia universal del ser en cuanto tal, en riguroso contraste con las ciencias que se limitan a estudiar un género especial del ser (ὄν τι καὶ γένος τι),[28] aquí se reduce ella misma a ser el conocimiento del más alto género del ser (περὶ τὸ τιμιώτατον γένος). Su objeto se dice que es el ser de esta clase (τοιαύτη φύσις), y que se le debe buscar en un género particular de realidad, a saber, en la región cósmica de lo que es visible, mas imperecedero. La contradicción es innegable, y el propio Aristóteles la advirtió. En una observación que corta notoriamente el curso del pensamiento, y tiene que ser por ende una adición posterior, hace las siguientes consideraciones:

Cabe plantear la cuestión de si la filosofía primera es universal o trata de un género, esto es, de alguna clase de ser (φύσιν

son inmóviles, pero que es lo probable que no existan separadamente, sino incorporadas en la materia; mientras que la ciencia primera trata de cosas que a la vez existen separadamente y son inmóviles." En los manuscritos se abrió un camino para la conjetura de algún lector que tomó "separadamente" en el sentido de "trascendentalmente", y concluyó que ello no era verdad de las formas "incorporadas en la materia" de que se compone el mundo visible. Pero "separadamente" quiere decir aquí tan sólo "independientemente", y Aristóteles emplea la palabra en este sentido incluso refiriéndose a las cosas perceptibles. Pero el objeto de la metafísica, puesto que según esta definición es a la vez independiente e inmóvil, debe existir "separadamente" en el sentido de "trascendentalmente", porque únicamente lo suprasensible ostenta a la vez ambas características.

[28] *Metaf.*, E 1, 1025ᵇ 8: "todas estas ciencias deslindan algún ser particular —algún género—, e indagan éste, pero no el ser pura y simplemente, ni en cuanto ser". Compárese 1026ᵃ 19 sobre la metafísica como la ciencia de la cosas divinas: "es evidente que si lo divino está presente en algún lugar, está presente en *cosas de este género*. Y la más alta ciencia debe tratar del *más alto género*", esto es, lo divino.

τινὰ μίαν); pues ni siquiera las ciencias matemáticas son todas iguales en este respecto –la geometría y la astronomía tratan de cierta clase particular de cosas, mientras que la matemática universal se aplica igualmente a todas. Respondemos que si no hay más sustancias que aquellas que están formadas por naturaleza, la ciencia de la naturaleza será la ciencia primera; pero si hay una sustancia inmóvil, la ciencia de ésta es necesariamente anterior y es necesariamente la filosofía primera, y *universal,* de este modo, por ser *primera.* Y a esta incumbirá estudiar el ser *en cuanto ser* –así lo que él sea como los atributos que le correspondan en cuanto ser.[29]

Esta glosa no suprime la contradicción. Al contrario, no hace sino volverla más patente. Intentando combinar aquí las dos definiciones, entiende Aristóteles por una ciencia universal una ciencia del "primer" objeto, que es un principio en un sentido más amplio que las otras clases del ser; pero en Γ 1 y el comienzo de E significaba universal aquello que no se refiere en absoluto a ninguna parte especial del ser, y Aristóteles no podía afirmar, ni afirma, que los motores inmateriales de los astros no sean "seres particulares", ni una clase del ser. Quizá nos inclinaríamos a sospechar que ni el problema, que tiene tanto aire de una observación hecha *en passant,* ni su solución, proceden del propio Aristóteles; pero puesto que también aparece en la otra versión, la de K 8, y es la expresión de una contradicción existente en realidad, no queda sino admitir que el filósofo no encontró la solución del problema, o en todo caso que no se le ocurrió hasta después de estar ya fundidas las dos versiones en una.

Estos dos conceptos de la naturaleza de la metafísica no brotaron, ciertamente, de uno y el mismo acto de reflexión. Entretejidos están aquí dos cursos de pensamiento fundamentalmente diversos. Es evidente en el acto que el teológico y platónico es el más viejo de los dos, y esto no sólo por razones históricas, sino también por ser mucho más esquemático y estar mucho menos desarrollado. Se trata de un producto de la tendencia platónica a trazar una división tajante entre las esferas sensible y suprasensible. Cuando se define la metafísica como el estudio del ser en cuanto ser, se considera, en cambio, la realidad como una

29 E 1, 1026a 23-32. Bonitz señala la contradicción en su comentario. No encuentra explicación.

sola serie unificada de planos, y éste es por tanto el más aristotélico de los dos conceptos, es decir, aquel que corresponde al último y más característico estadio de su pensamiento. En un principio marchó Aristóteles estrictamente en la dirección señalada por Platón, esto es, conservó el mundo suprasensible como objeto de la filosofía primera, según vemos por el manifiesto *De la Filosofía,* limitándose a sustituir las Ideas trascendentales por el primer motor, que, inmóvil, eterno y trascendente, poseía las propiedades que el ser debe tener según Platón. Esta su primera metafísica era exclusivamente una ciencia del ser inmóvil y trascendente, esto es, teología. No era la ciencia del ser en cuanto tal.

Este resultado recibe una más amplia confirmación del tratado designado por lo común simplemente como "la teología", a saber, el libro Λ de la *Metafísica.* Bonitz vió que mientras se esperaría que este libro nos diese la conclusión de A—Θ, en realidad no está en ninguna relación con los demás. La causa es el tratarse en verdad de una pequeña obra independiente. El estilo y la selección de las ideas muestran que es una lección aislada, compuesta para una ocasión especial, que nos da no simplemente la parte de la metafísica llamada teología, sino algo mucho más amplio —un sistema completo de metafísica *in nuce.* Aristóteles nos ofrece aquí un denso boceto de toda su filosofía teorética, empezando por la doctrina de la sustancia y terminando por la de Dios. Su intención es, evidentemente, no meter a sus oyentes en investigaciones técnicas, sino elevarlos por encima de sí mismos con su gran cuadro del universo, mezcla de ímpetu y de contención. Con seguros golpes de martillo cincela magníficas frases, que aún hoy leemos involuntariamente en voz alta, a pesar de la concisión propia de unas notas tomadas para servir de base a una exposición oral. "La actividad creadora del pensamiento es vida." "Todas las cosas están ordenadas a un fin." "De este principio penden los cielos y la naturaleza." La conclusión, en que se dirige a los dualistas platónicos con las palabras de Agamenón ("no es bueno el mando de muchos; mande por tanto uno solo"), es de un efecto positivamente impresionante. Se trata de un documento único en su género, pues aquí, y sólo aquí, en sus lecciones, bosqueja audazmente Aristóteles su cua-

dro de la totalidad del universo, prescindiendo de todas las cuestiones de detalle. Es al mismo tiempo inapreciable como fuente de conocimiento de la historia de su desarrollo intelectual, pues por su fecha pertenece al período teológico cuya existencia demostramos. El nos permite ver qué relación guardaba la doctrina de las formas inmanentes con la del motor trascendental antes de que la primera se convirtiera en una parte de la metafísica misma.

La lección está francamente dividida en dos partes desiguales. La primera (cc. 1—5) discute la doctrina de la realidad sensible; el análisis de ésta da por resultado los conceptos de materia, forma, potencia y acto. La segunda (cc. 6—10) comienza *ex abrupto* por la idea especulativa del motor inmóvil y la afirmación de la existencia de una realidad suprasensible. A diferencia de la segunda, la primera parte no tiene su fin en sí misma; está allí simplemente en razón de la segunda, a la que sirve de base. Desde el mundo de las cosas móviles, que describe como formas que se desarrollan y realizan en la materia, asciende Aristóteles a la inmóvil fuente y término de su movimiento, la forma de todas las formas, el acto puro, la forma creadora que está libre de toda materia. Con este tema gasta por tanto casi doble espacio de tiempo que con el de la primera parte. A una mirada casual le parece la construcción la misma de la posterior presentación de la metafísica. En ambas precede la doctrina de la sustancia y del acto a la teología, y la primera parte de Λ es en lo esencial paralela al contenido de los libros ZHΘ. Pero la consideración decisiva es que en Λ la idea de metafísica se limita a la última parte; la anterior no se cuenta como perteneciente a ella. La conclusión de la primera parte dice: "Hemos dicho, pues, cuántos y cuáles son son los principios de las cosas sensibles." [30] La segunda empieza: "Puesto que había tres géneros de sustancias, dos de ellas físicas y una inmóvil, por lo que respecta a la última debemos afirmar que es necesario que haya una sustancia (οὐσία) eterna inmóvil". Mientras que más tarde se refiere Aristóteles a los dos géneros de la realidad sensible como constituyendo "en cierto sentido" la incumbencia de la física,[31]

[30] *Metaf.*, Λ 5, 1071^b 1.

[31] *Metaf.*, Z 11, 1037^a 14: "Puesto que en cierto sentido es el estudio de las sustancias perceptibles obra de la física, esto es, de la filosofía segunda."

aquí los llama "físicos" sin reserva. Lo inmóvil y eterno es, en cambio, el objeto de la metafísica también sin reserva, exactamente como en la primera versión de la introducción y en el libro N, que hemos mostrado ser un libro temprano.[32] Del mismo modo dice Aristóteles sencillamente que la realidad sensible es perecedera, y concluye que si no existe nada más que las formas inmanentes en las cosas sensibles, todo en el universo está necesariamente sujeto al flujo heraclitiano.[33] Los libros K y Λ concuerdan también en reconocer por objeto de "la ciencia que buscamos" tan sólo lo trascendental, que no es inmanente a ninguna cosa sensible.[34] Los tres géneros originales del ser están netamente repartidos entre la física y la metafísica. Los dos géneros que pertenecen al mundo sensible, la sustancia imperecedera de los cuerpos celestes y la sustancia perecedera de las plantas, animales, etc., se adjudican a la física sin restricciones, por

[32] La definición de "la ciencia que buscamos" por medio de las cualidades de eternidad, independencia y permanencia que pertenecen necesariamente a su objeto, de acuerdo con el ejemplo suministrado por la teoría de las Ideas, no aparece simplemente, según vimos, en la versión más antigua de la introducción (K 2, 1060a 26), sino también en el temprano libro A 2, 982b 28—a 11, donde desde un principio se supone que esta ciencia es la teología, como en el diálogo *De la Filosofía*. Que el libro N pertenece al estrato más antiguo de la *Metafísica*, se probó *supra*, pp. 218 *ss*. De aquí el que sea especialmente importante que en sus frases iniciales (1087a 30) sea este libro exactamente tan preciso como el libro Λ en poner en contraste el concepto de la metafísica, como la ciencia de las "sustancias inmutables", con la física, como la teoría del mundo del movimiento. Aristóteles se refiere a la metafísica de los platónicos, la doctrina de los números ideales (de donde el plural "sustancias"), pero el contraste entre las dos ciencias, basado en la absoluta diversidad de sus objetos, está evidentemente aceptado por él en todos sus términos.

[33] Las sustancias sensibles, con la excepción de los cuerpos celestes, se caracterizan simplemente como perecederas en Λ 1, 1069a 31 y 6, 1071b 6; cf. K 2, 1060a 22. La caracterización posterior en Z 8, 1033b 5 y H 3, 1043b 15 es mucho más compleja: "tienen que ser destructibles sin estar siempre en trance de destrucción, y tienen que haberse generado sin siempre estar en trance de generación". Aquí, el mundo de las apariencias, que para Aristóteles era en un principio lo mudable, ha sido totalmente conquistado por la idea de que también él participa de lo inmutable, a causa de las formas que imperan en él.

[34] *Metaf.*, K 2, 1060a 12: "existentes aparte por sí y no pertenecientes a ninguna cosa sensible". Cf. Λ 6, 1071b 19 y 7, 1073a 4.

estar ligados a la materia y el movimiento; la sustancia inmóvil es objeto de "otra ciencia", la metafísica.[35]

Juntando todas estas observaciones, podemos decir que el libro Λ representa el estadio que descubrimos precedió a la metafísica tradicional, un estadio todavía puramente platónico, que no reconocía en la doctrina de la sustancia sensible una parte integrante de la filosofía primera. Según la entiende en Λ, no estudia la metafísica, para decirlo en lenguaje aristotélico, la categoría de sustancia en su totalidad, sino una parte especial de ella. Su objeto se reduce, en efecto, a aquella parte de la categoría que es perfecta y buena, a saber, Dios o la razón.[36] La metafísica busca una entidad trascendental tal como la Idea de Platón, que combine la realidad (οὐσία) absoluta con el valor (ἀγαθόν) absoluto. Según Λ son valores y realidades dos distintas series ascendentes y convergentes hacia la cima. Se encuentran en el punto donde el valor más alto (ἄριστον) coincide con la más pura realidad (οὐσία). Este es el concepto platónico del ser más perfecto *(ens perfectissimum)*, que ya encontramos puesto de manifiesto en la prueba de la existencia de Dios del diálogo *De la Filosofía.*

La segunda y aún más importante cosa que notar es la posición de la doctrina de las formas inmanentes. En el libro Λ podemos ver por fin claramente cómo esta parte tan vital de la filosofía de Aristóteles se relacionaba con la teología mientras era todavía una parte de la física. La ascensión gradual de lo sensible a la pura forma suprasensible, que más tarde entró en la metafísica misma, se efectúa en Λ por el procedimiento más primitivo de hacer que la metafísica, como ciencia de lo inmóvil y trascendental, descanse simplemente en forma extrínseca sobre la física, la ciencia de lo móvil e inmanente. Manipulando lógicamente los objetos de la experiencia sensible, obtiene la física los conceptos de forma y entelequia, que distingue de materia y potencia, y cuyas relaciones con estos últimos precisa. Hecho lo cual,

[35] Λ 1, 1069ª 30 y 36.

[36] Sobre esta idea, de que lo bueno es en la categoría de sustancia Dios o la razón, ver *Et. Nic.*, I, 4, 1096ª 19 *ss.*, esp. ª 34. Así, la metafísica original era la ciencia del ser puro y perfecto y del sumo bien; no, como la posterior, de todos los géneros y sentidos del ser.

los entrega a la metafísica. Pero mientras que la física no es nunca capaz de abstraer del momento de la materia y del movimiento, que en la experiencia se encuentran siempre juntos con la forma, la metafísica, empinándose sobre los hombros de la física, llega hasta el concepto de una forma suprema e inmaterial, de la cual la naturaleza en su totalidad "pende" y en la cual, únicamente, resulta la física completa. En atención a su papel como cima del sistema de los movimientos físicos, recibe esta forma el nombre de primer motor. Nos encontramos aquí con la forma más antigua de la teología de Aristóteles: la doctrina de que la física necesita completarse con un "fin" (τέλος) trascendente, hacia el que se dirige todo movimiento visible del mundo y por el que resultan los fenómenos de la naturaleza "salvados".

Aunque la verdadera prueba de la temprana fecha de Λ es su forma, que se ajusta exactamente a los resultados de nuestros análisis de los demás libros,[37] cabe encontrar una corroboración en algunas de sus relaciones externas con éstos. Mientras que su relación con la versión final de la *Metafísica* según la tenemos es enteramente negativa, patentiza la más estrecha conexión con los fragmentos de la versión original, a la que está próximo en el tiempo, y especialmente con el libro N. Bonitz dejó de advertir esto, porque sólo buscaba vínculos de enlace entre Λ y la serie unificada de libros que lo preceden. Pero esta serie y su plan son posteriores a Λ, mientras que hemos mostrado cómo N, aunque por su lugar viene más tarde, forma parte del estado más antiguo de la *Metafísica*, y evidentemente precede a Λ en el tiempo. En todo caso, sería natural conjeturar que en un discurso simplemente ocasional, tendiente a dar tan sólo un breve sumario de su visión metafísica entera, hubiera hecho uso Aristóteles de sus notas de lecciones. Y de hecho es Λ poco más que un extracto de su curso esotérico más detallado, hasta donde nos permiten juzgar los restos de la *Metafísica* original. Es verdad que no poseemos la parte realmente positiva de la filosofía de lo suprasensible, esto es, la doctrina de Dios ni en la primera ni en la última versión; pero la parte crítica anterior, dirigida contra la metafísica de los otros académicos, se usó liberalmente como

[37] El capítulo 8, que se insertó en fecha posterior, se trata más abajo en una discusión especial.

fuente de este discurso, y lo más verosímil es que la parte positiva de la teología de Λ guardase exactamente la misma relación con la teología perdida de la *Metafísica* original, esto es, fuese un simple extracto de la última. Podemos hace más clara la relación entre Λ y N, poniendo frente a frente algunos de los pasajes que dependen unos de otros.

N 4, 1092ª 9

Si, pues, es igualmente imposible *no poner el bien entre los primeros principios* y ponerlo entre ellos de esta manera, evidentemente no se han formulado con exactitud los principios... *Ni concebirá con exactitud la materia nadie que compare los principios del universo a los de los animales y las plantas,* fundándose en que *lo más perfecto* procede siempre de lo indefinido e imperfecto, que es lo que conduce a este pensador a decir que ello es también verdad de los primeros principios de la realidad, de suerte que la Unidad misma no es ni siquiera una cosa existente. Esto es inexacto, pues hasta en este mundo de los animales y las plantas son perfectos los principios de que los mismos proceden, *pues es un hombre quien engendra un hombre, y no es primero el germen.*

Λ 7, 1072ᵇ 30

Quienes suponen, como hacen los pitagóricos y Espeusipo, *que la suprema belleza y bondad no están presentes en el principio, porque los principios de las plantas y de los animales* son causas, sino que la belleza y la perfección están en los efectos de las últimas, *profesan una opinión errónea.* Pues el germen procede de otros individuos que son anteriores y perfectos, y *la primera cosa no es el germen, sino el ser perfecto; por ejemplo, debemos decir que antes que el germen existe un hombre:* no el hombre engendrado por el germen, pero sí otro del cual el germen procede.

Es evidente a la primera mirada que uno de estos pasajes tiene que haber experimentado la influencia del otro. Aunque Λ menciona a Espeusipo por su nombre, mientras que N le ataca anónimamente, no cabe dudar de que N sea la versión original y más completa. Es mucho más precisa. Da más clara cuenta del hecho de que los "principios de los animales y las plantas", de

los entrega a la metafísica. Pero mientras que la física no es nunca capaz de abstraer del momento de la materia y del movimiento, que en la experiencia se encuentran siempre juntos con la forma, la metafísica, empinándose sobre los hombros de la física, llega hasta el concepto de una forma suprema e inmaterial, de la cual la naturaleza en su totalidad "pende" y en la cual, únicamente, resulta la física completa. En atención a su papel como cima del sistema de los movimientos físicos, recibe esta forma el nombre de primer motor. Nos encontramos aquí con la forma más antigua de la teología de Aristóteles: la doctrina de que la física necesita completarse con un "fin" (τέλος) trascendente, hacia el que se dirige todo movimiento visible del mundo y por el que resultan los fenómenos de la naturaleza "salvados".

Aunque la verdadera prueba de la temprana fecha de Λ es su forma, que se ajusta exactamente a los resultados de nuestros análisis de los demás libros,[37] cabe encontrar una corroboración en algunas de sus relaciones externas con éstos. Mientras que su relación con la versión final de la *Metafísica* según la tenemos es enteramente negativa, patentiza la más estrecha conexión con los fragmentos de la versión original, a la que está próximo en el tiempo, y especialmente con el libro N. Bonitz dejó de advertir esto, porque sólo buscaba vínculos de enlace entre Λ y la serie unificada de libros que lo preceden. Pero esta serie y su plan son posteriores a Λ, mientras que hemos mostrado cómo N, aunque por su lugar viene más tarde, forma parte del estado más antiguo de la *Metafísica,* y evidentemente precede a Λ en el tiempo. En todo caso, sería natural conjeturar que en un discurso simplemente ocasional, tendiente a dar tan sólo un breve sumario de su visión metafísica entera, hubiera hecho uso Aristóteles de sus notas de lecciones. Y de hecho es Λ poco más que un extracto de su curso esotérico más detallado, hasta donde nos permiten juzgar los restos de la *Metafísica* original. Es verdad que no poseemos la parte realmente positiva de la filosofía de lo suprasensible, esto es, la doctrina de Dios ni en la primera ni en la última versión; pero la parte crítica anterior, dirigida contra la metafísica de los otros académicos, se usó liberalmente como

37 El capítulo 8, que se insertó en fecha posterior, se trata más abajo en una discusión especial.

fuente de este discurso, y lo más verosímil es que la parte positiva de la teología de Λ guardase exactamente la misma relación con la teología perdida de la *Metafísica* original, esto es, fuese un simple extracto de la última. Podemos hace más clara la relación entre Λ y N, poniendo frente a frente algunos de los pasajes que dependen unos de otros.

N 4, 1092ª 9

Si, pues, es igualmente imposible *no poner el bien entre los primeros principios* y ponerlo entre ellos de esta manera, evidentemente no se han formulado con exactitud los principios... *Ni concebirá con exactitud la materia nadie que compare los principios del universo a los de los animales y las plantas,* fundándose en que *lo más perfecto* procede siempre de lo indefinido e imperfecto, que es lo que conduce a este pensador a decir que ello es también verdad de los primeros principios de la realidad, de suerte que la Unidad misma no es ni siquiera una cosa existente. Esto es inexacto, pues hasta en este mundo de los animales y las plantas son perfectos los principios de que los mismos proceden, *pues es un hombre quien engendra un hombre, y no es primero el germen.*

Λ 7, 1072ᵇ 30

Quienes suponen, como hacen los pitagóricos y Espeusipo, *que la suprema belleza y bondad no están presentes en el principio, porque los principios de las plantas y de los animales* son causas, sino que la belleza y la perfección están en los efectos de las últimas, *profesan una opinión errónea.* Pues el germen procede de otros individuos que son anteriores y perfectos, *y la primera cosa no es el germen, sino el ser perfecto; por ejemplo, debemos decir que antes que el germen existe un hombre:* no el hombre engendrado por el germen, pero sí otro del cual el germen procede.

Es evidente a la primera mirada que uno de estos pasajes tiene que haber experimentado la influencia del otro. Aunque Λ menciona a Espeusipo por su nombre, mientras que N le ataca anónimamente, no cabe dudar de que N sea la versión original y más completa. Es mucho más precisa. Da más clara cuenta del hecho de que los "principios de los animales y las plantas", de

que hablan ambos textos, los aducía Espeusipo como un caso análogo al de los "principios del universo", y de que esto no es una inferencia rigurosa, sino una simple comparación (παρεικάζειν). El argumento que infiere de la evolución de los organismos una evolución similar del universo le parece a Aristóteles una "transición a otro género". El texto de Λ ni siquiera menciona la discutible lógica de este argumento; se limita a observar de pasada: "porque los principios de las plantas y los animales", etc. Pero la teoría evolucionista ni siquiera es verdad de los organismos —esta es la segunda parte del texto—, porque la primera cosa no es el germen, sino el hombre actualmente viviente, que es anterior al germen. En el principio, por tanto, está el acto puro, no la potencia o la materia. La influencia de N aparece también al final de la lección.

N 3, 1090ᵇ 13

Además, si no nos damos por satisfechos demasiado fácilmente, podemos, considerando todo número y los objetos de la matemática, hacer más urgente esta dificultad de que *no contribuye en nada lo anterior a lo posterior;* pues si no existiese el número, no por ello dejarían de existir las magnitudes espaciales para aquellos que sostienen la existencia de los objetos de la matemática exclusivamente, y si no existiesen las magnitudes espaciales, existirían el alma y los cuerpos sensibles. *Pero los hechos de observación muestran que la naturaleza no es una serie de episodios, como una mala tragedia.*

Λ 10, 1075ᵇ 37

Y aquellos que dicen que es primero el número matemático y generan un género de sustancias tras otro, señalando diferentes principios a cada uno, *hacen de la sustancia del universo una simple serie de episodios (pues una sustancia no tiene ninguna influencia sobre otra* por su existencia o inexistencia) y nos dan por gobierno muchos principios; pero el mundo se resiste *a ser mal gobernado.* "No es bueno el mando de muchos; mande por tanto uno solo."

Esto pone en claro que toda la parte final del libro Λ experimentó una influencia de la polémica contra Espeusipo en N 3. Al escribir esta parte de su esbozo tuvo Aristóteles delante su obra técnica anterior, o en todo caso ésta estuvo muy presente a

su espíritu. Tampoco aquí cabe dudar de que la versión original fué N y no el pasaje mucho más breve de Λ. En el libro N está mucho más claro cómo "lo anterior no contribuye en nada a lo posterior". Las vivas expresiones de N para los varios planos del ser según Espeusipo degeneran en Λ en la oscura frase: "pues una sustancia no tiene ninguna influencia sobre otra por su existencia o inexistencia". Sabemos que Espeusipo sostenía que cada género del ser tiene sus propios principios, unos para los números, otros para las magnitudes, otros para el alma, y así sucesivamente, y que entre estos principios no hay mayor conexión.[38] Estas finas distinciones están claramente reproducidas en N: según las ideas de Espeusipo podían desaparecer enteramente los números, a pesar de ser el sumo principio, sin afectar a la existencia de las magnitudes, que vienen a continuación, e igualmente podían desaparecer las magnitudes, sin alterar en modo alguno la existencia de la conciencia o del mundo extenso. Aristóteles llama certeramente a esto una naturaleza compuesta de escenas sin ilación, como una mala tragedia. En Λ la omisión de la última frase hace la imagen de "una naturaleza sin ilación entre sus escenas" oscura hasta el punto de resultar incomprensible. En su lugar pasa a la magnífica imagen del monarca y los muchos gobernantes, que traza un cuadro igualmente impresionante de la desorganizada anarquía de la teoría de los primeros principios de Espeusipo. ¿Por qué abandona la imagen con que había empezado? Justo porque ya no la siente lo bastante viva para hacer plena justicia. Se había limitado a sacarla de su fondo de material como algo ya hecho y del todo familiar.

También se utilizaron en la composición de Λ los capítulos primero y segundo del libro N. La tónica de N 1 es la misma del último capítulo de Λ: la polémica contra el dualismo de los primeros principios de Platón. El resto resultará obvio si yuxtaponemos ambos textos.

N 1, 1087ª 29

Todos los filósofos hacen contrarios los primeros principios... Pero puesto que no

Λ 10, 1075ª 25

No debemos dejar de advertir con cuántos resultados imposibles o paradójicos tro-

[38] *Metaf.*, Z 2, 1028ᵇ 21.

puede haber nada anterior al primer principio de todas las cosas, el principio no puede ser el principio y a la vez un atributo de otra cosa. Insinuar esto es como decir que el blanco es un primer principio, no como otra cosa, sino como blanco, pero que sin embargo es predicable de un sujeto, esto es, que su ser blanco presupone su ser otra cosa; esto es absurdo, pues entonces dicho sujeto será anterior. *Mas todas las cosas que se generan de sus contrarios envuelven un sujeto subyacente;* si en algún caso es forzoso que esté presente un sujeto, es, pues, éste de los contrarios. Todos los contrarios son por ende predicables de un sujeto, sin que ninguno pueda existir aparte... *Pero estos pensadores hacen de uno de los contrarios una materia, los unos haciendo de la desigualdad* —que estiman ser la esencia de la pluralidad— *la materia de la igualdad,*[39] *y los otros haciendo de la pluralidad la materia de la Unidad.*

piezan aquellos que sostienen ideas distintas de las nuestras, ni cuáles son las ideas de los más sutiles pensadores, ni qué ideas son seguidas de menos dificultades. *Todos hacen todas las cosas de contrarios.* Pero ni el "todas las cosas", ni el "de contrarios" son exactos; ni estos pensadores nos dicen cómo todas las cosas en que están presentes los contrarios pueden hacerse de los contrarios; pues los contrarios no se afectan mutuamente. *Mas para nosotros esta dificultad se resuelve naturalmente, por el hecho de haber un tercer elemento. Estos pensadores, en cambio, hacen de uno de los dos contrarios una materia; tal es el proceder, por ejemplo, de aquellos que hacen de la desigualdad la materia de la igualdad, o de la pluralidad la materia de la unidad.*

N 4, 1091^{b} 35

Se sigue, pues, que *todas las cosas participan del mal excepto una: la Unidad misma...* (^{b} 30). Estos absurdos se siguen, y también se sigue que *el elemento contrario... es el mal—mismo.*

Λ 10, 1075^{a} 34

Además, todas las cosas, excepto la Unidad, participarán, en esta manera de ver que estamos criticando, del mal; pues el mal mismo es uno de los dos elementos.

39 Omitiendo τῷ ἑνί.

El libro Λ concluye con una impresionante enumeración de las extraviadas consecuencias del dualismo en la forma en que era sostenido por la Academia, que sirve de arma a la rigurosa monarquía de la doctrina aristotélica del pensamiento que se piensa a sí mismo. Esta parte no es nada más que un mosaico de ideas y frases aisladas de N 1. Verdad es que simplifica y populariza ligeramente el material altamente matizado del libro N, pero el principal argumento de este libro contra la teoría dualista de los principios sigue siendo visible por doquiera los contrarios son forzosamente inherentes a una tercera cosa como su sustrato, de acuerdo con la doctrina aristotélica de la forma y la privación, que requiere la materia para que puedan cambiar uno en otro. Λ se limita a afirmar el *tertium dabitur;* N lo prueba. Para nosotros, exclama Aristóteles triunfalmente, se resuelve el problema sin dificultad, pues hay una tercera cosa: y ésta no es la materia, el sustrato de los estados contrarios, sino el pensamiento absoluto, la forma que carece de materia y por ello no está expuesta a ningún cambio, ni tiene contrario alguno. La inevitable consecuencia de rechazar el dualismo no es el materialismo, sino la monarquía absoluta del espíritu.

CAPÍTULO IX

LA ETICA *ORIGINAL*

LA CLAVE para entender la ética de Aristóteles está en el problema de la relación entre las versiones *Nicomaquea* y *Eudemia*. Puede omitirse la *Gran Etica* o *Magna Moralia*. Esta es simplemente una colección de extractos de las otras dos obras; su autor fué un peripatético que derrocha las palabras para presentar un breve libro de lecciones. En la práctica predominó siempre la *Etica Nicomaquea* sobre el otro tratado principal casi sin obstáculo. La *Eudemia* se quedó enteramente en el fondo; el único uso hecho de ella fué el de pedirle ayuda ocasional en la interpretación de pasajes difíciles. Hay buenas razones para este proceder, pues la *Etica Nicomaquea* es decididamente superior por lo acabado de la construcción, la claridad del estilo y la madurez del pensamiento. Ya en la Antigüedad se discutía exclusivamente la *Nicomaquea* y se olvidaba la *Eudemia,* que sigue siendo un suelo casi virgen. Los últimos años han visto un encomiable movimiento en mejor dirección, pero hasta donde se puede advertir, no ha sido aún de mucho efecto.

En el último siglo ocurrió un acontecimiento que reforzó la natural preferencia de los investigadores por la mejor de las obras: Spengel, el renombrado aristotélico y restaurador de la retórica antigua, declaró apócrifa la *Etica Eudemia.*[1] Su famoso artículo, que obtuvo inmediatamente una universal aceptación y aún hoy conserva por la mayor parte el terreno ganado, defendía la idea de que la obra no la había publicado simplemente Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles, sino que la había escrito él mismo. Mientras que las frecuentes y notables correspondencias de la *Etica Eudemia* con la *Nicomaquea* sólo podían explicarse como debidas a un seguir de cerca la doctrina de Aris-

[1] *Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss.,* vol. III (1841), pp. 534 *ss.*

tóteles y su manera de estar formulada en la segunda de dichas obras, sostenía Spengel que en las desviaciones de la primera respecto de la segunda, que son considerables, delata aquélla la individualidad de Eudemo. La *Etica Nicomaquea* era tan superior en muchos respectos, y tan considerablemente más rica y madura en conjunto, que era imposible imaginar qué pudo haber movido a Aristóteles a escribir una réplica tan notoriamente menos feliz. El deterioro se atribuyó, por tanto, al discípulo. Por encima de todo parecía incompatible con las ideas dominantes acerca de Aristóteles la deducción teológica de la moralidad en la *Etica Eudemia.*[2] Sus diferencias por respecto a la otra obra en este punto piden ciertamente una explicación. Se pensó que debían ponerse en relación con la piedad personal de Eudemo, de la cual, sin embargo, no se sabía nada, excepto que se le conjeturaba el autor de una historia de la teología,[3] lo que apenas puede tomarse como un testimonio de religiosidad viviente y personal, especialmente dado que Eudemo también escribió una historia de la matemática y la astronomía. Principalmente en razón de la creencia de ser él el autor de la obra mencionada, se desarrolló una idea del "piadoso Eudemo" que concuerda muy mal con el espíritu positivo de la escuela peripatética después de Aristóteles.[4]

Como quiera que sea, las dos ediciones alemanas de que se dispone actualmente, la de Fritzsche de 1851 y la de Susemihl de 1864, titulan ambas la obra *Eudemi Rhodii Ethica;* y los valiosos comentarios ingleses de la *Etica Nicomaquea* debidos a Grant, Stewart y Burnet, lo mismo que el texto alemán de Apelt, todos consideran la otra *Etica* como obra de Eudemo.

2 Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics,* vol. 2 (1897), pp. 422–7. Grant, *The Ethics of Aristotle,* vol. 1, pp. 23 *ss.*

3 Zeller, *op. cit.,* p. 417, n. 3. Si Eudemo discutía en esta obra las cosmogonías de Orfeo, Homero, Hesíodo, Acusilao, Ferécides y Epiménides y de la teología de Zoroastro y otras orientales, lo hizo así debido al estímulo que recibió de las observaciones de Aristóteles sobre el tema en su libro primero *De la Filosofía.*

4 Sobre "el piadoso Eudemo" ver C. Piat, *Aristoteles,* edición alemana autorizada, por Emil Prinz zur Oettingen-Spielberg (Berlín, 1907), p. 394. Gercke le encuentra notablemente religioso para ser un peripatético *(Einl. i. d. kl. Alt.,* vol. II³, p. 407).

La tradición no presta apoyo alguno a esta suposición. Verdad es que el problema de los tres libros comunes a ambas *Eticas* dió origen en la Antigüedad a la teoría de que pertenecen a Eudemo y se trasladaron a la *Etica Nicomaquea* para llenar un vacío;[5] pero la idea más corriente era la contraria, puesto que no aparecen en los manuscritos de la *Etica Eudemia.* Y así tiene que haber sido ya desde el período alejandrino, pues la lista de las obras de Aristóteles conocidas en Alejandría (y con toda probabilidad existentes en la Biblioteca) en tiempo de Hermipo, el discípulo de Calímaco, sólo menciona una *Etica* en cinco libros, que es evidentemente la *Eudemia* sin los tres que se tomaron más tarde de la *Nicomaquea.*[6] Dos de las hipótesis tradicionales para explicar las dos versiones y títulos delatan su origen tardío en su absoluta ignorancia. Así, Cicerón sugería que la *Nicomaquea* bien podía ser de *Nicómaco* —conclusión que sería inevitable, en efecto, si la *Eudemia* fuera de Eudemo.[7] Esto es una simple invención, como lo muestra el deleznable argumento en que se apoya: ¿por qué el hijo de un padre famoso no ha de haber sido él mismo un hombre de talento siquiera una vez? Igualmente tardía y lega es la interpretación de los dos títulos como significando la *Etica a Nicómaco* y *a Eudemo.* En los días de Aristóteles era desconocido el dedicar tratados, como resulta claro cuando comparamos sus obras auténticas con la apócrifa *Retórica a Alejandro,* a la que antepuso un prólogo y una dedicatoria alguien tan ingenuo como carente de sentido histórico y que erró por completo en punto a los hábitos literarios del si-

[5] Aspasio, *Comm. in Arist. Eth. Nic.,* p. 151, l. 24 y p. 161, l. 9, en Heylbut.

[6] A pesar de dudas recientes, ello me parece probado por la mención de "cinco libros de ética" en la lista de Diógenes, que se remonta a Hermipo. No hay contradicción alguna en el hecho de que mencione diez libros la lista de Hesiquio, ni siquiera en el caso de que ambas listas deriven del catálogo de Hermipo. Hesiquio se refiere evidentemente a la *Etica Nicomaquea,* y, o bien el propio Hermipo la mencionaba, exactamente como la *Eudemia,* o bien en otro caso los cinco libros se convirtieron más tarde en diez. El testimonio de Diógenes resulta confirmado por el hecho de que los manuscritos de la *Etica Eudemia* dan sólo cinco libros.

[7] Ver las referencias en apoyo de esta teoría y la siguiente en la edición de la *Etica Eudemia* de Susemihl, pp. XVIII *ss.,* y en la tesis de Von der Mühll, *De Ar. Eth. Eudem. Auctoritate* (Gotinga, 1909), pp. 25 *ss.*

glo IV. Por no recordar que ninguna de las *Eticas* lleva dedicatoria, ni era en absoluto una obra publicada, sino una serie de notas de lecciones.

La idea generalizada en tiempos anteriores de la Antigüedad parece favorecer simplemente la hipótesis de la publicación por Nicómaco y Eudemo de dos series de las notas de lecciones de Aristóteles. Nada hay en contra de la suposición de que Aristóteles dejara tras de sí más de una versión de su curso de ética, como hemos descubierto que hizo con la metafísica. Tanto aquí como allí es probable *a priori* que la más antigua de las dos versiones sea aquella de la que sólo quedan fragmentos. La solución de la cuestión dependerá principalmente del descubrimiento de la lógica interna que rija el desarrollo de los problemas éticos de Aristóteles. Kapp inició una investigación de esta índole en un agudo y cuidadoso trabajo, que es con mucho lo mejor que se ha escrito sobre la *Etica Eudemia* y su posición filosófica durante los últimos años.[8] Kapp compara de nuevo las dos *Eticas,* y llega a la conclusión de que la *Eudemia* debe devolverse a Aristóteles y considerarse como la más antigua. Von der Mühll había alcanzado el mismo resultado unos pocos años antes, tomando su punto de partida de las relaciones especiales de la *Etica Eudemia* con la *Política* y con algunas otras obras.[9]

8 E. Kapp, *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik,* Friburgo, 1912. Tesis.

9 Von der Mühll, *op. cit.* El valor especial de esta erudita obra es que expone muy completamente las relaciones que ya Bendixen *(Philologus,* vol X (1856), pp. 575 *ss.)* había mostrado que existen entre la *Etica Eudemia* y la *Política,* y añade algunas otras observaciones del mismo género. Volveremos a la cuestión en el capítulo sobre la *Política,* tema para el cual es importante; pero yo preferiría no hacer de ella la base de mi estudio de la *Etica Eudemia,* porque las correspondencias quizá no constituyan por sí solas una prueba completa, a pesar del hecho de que los que favorecen la paternidad de Eudemo pueden encontrar difícil el dar una explicación satisfactoria del método de trabajo que Von der Mühll prueba empleó el autor. Von der Mühll encuentra en el tratado cierto número de inexactitudes filosóficas, que explica suponiendo que aquél es un conjunto de notas tomadas de las lecciones de Aristóteles por Eudemo con un tanto de negligencia; pero la aguda interpretación de Kapp las ha aclarado *(op. cit.,* pp. 8 *ss.)* y por consiguiente sigue aún abierta la cuestión de si la obra es original de Aristóteles o son unas notas de Eudemo.

Mis propios resultados, que en parte concuerdan con los de mis dos predecesores y en parte van más allá, se alcanzaron por otro camino y sin conocimiento de sus observaciones. Puesto que su punto de vista, de que la *Etica Eudemia* es temprana y auténtica, no parece haber ganado una general aceptación, y que yo espero ser capaz de aclarar el asunto de una vez para todas, caracterizaré aquí mi propio método. Fué una desventaja para el trabajo de mis predecesores que no lo relacionasen con el desarrollo total de Aristóteles. En especial, limitando sus comparaciones a las dos grandes *Eticas,* daban pie a muchas objeciones, por carecer de todo punto fijo de referencia temporal. Tal criterio inmutable se encuentra en la más antigua ética de Aristóteles, nunca tomada en seria consideración hasta ahora. Con ayuda de los fragmentos del *Protréptico,* inclusive el contenido recientemente recobrado, es posible trazar un cuadro del desarrollo de la ética de Aristóteles en tres etapas claramente distintas: el período platónico posterior del *Protréptico,* el platonismo reformado de la *Eudemia* y el aristotelismo posterior de la *Nicomaquea.* Para nosotros será el punto más importante de la investigación la cuestión de cuál de las dos *Eticas* deba considerarse como el producto inmediato de los problemas del *Protréptico,* y de si es posible demostrar la existencia en general de un progreso continuo.

1. *La relación filosófica de la* Etica Eudemia *con el* Protréptico

La *Etica Nicomaquea* inicia su investigación de la finalidad de la vida humana con un atrevido esbozo del sistema de los fines. Desde el comienzo mismo se pone así el problema en relación con la teleología aristotélica en conjunto, y se sugiere la índole de lo que va a seguir. El principio del libro primero de la *Etica Eudemia* abre la misma investigación en una forma mucho menos sistemática, pero más viva y personal. Sobre el propíleo del templo de Latona en Delos, empieza el autor, aparecen estas líneas:

Lo más noble es lo más justo, y lo mejor es la salud;
Pero lo más placentero es lograr lo que amamos.

A esta expresión apodíctica del sentimiento popular griego opone, no sin calor, su propia tesis. "Mas por lo que hace a nosotros, permitámonos no estar de acuerdo con el autor, pues la felicidad es lo más noble y lo mejor, y al mismo tiempo lo más placentero". Estas palabras colocan la cuestión de la felicidad en la cima de la ética, y con ella se ocupa la totalidad del libro primero. El enlazar ética y felicidad era tradicional desde Sócrates y Platón, y hasta la *Etica Nicomaquea* lo conserva como punto de partida y de llegada. Pero esta última obra es mucho más moderna, al anteponer a la discusión de la felicidad un capítulo, que deduce del sistema general de los fines el concepto formal de un necesario y supremo fin de todo humano esfuerzo, hasta el comienzo del capítulo siguiente no identificado con la felicidad.

El segundo punto que trata Aristóteles en la *Etica Nicomaquea* antes de entrar en la discusión de la felicidad, es la cuestión del método. Nuestro estudio del *Protréptico* ha mostrado que en la *Etica Nicomaquea* había llegado Aristóteles a una idea del método diametralmente opuesta a la de sus primeros días. No más allá del proemio le da una clara formulación.[10] De nuevo aquí es menos precisa la *Etica Eudemia*. Esta no contiene reflexiones sobre lo peculiar del método ético. En vez de ellas, discute el autor la diferencia entre la manera filosófica y la no filosófica de tratar las cuestiones éticas y políticas, un punto que ya había sido objeto de un detallado examen en el *Protréptico*.[11] En esta

[10] Sobre el contraste entre el *Protréptico* y la *Etica Nicomaquea* en punto al método ver *supra*, pp. 104 *ss*. La aplicación del nombre "proemio" a la parte que en la *Etica Nicomaquea* precede al lugar donde empieza la *Eudemia* (esto es, *Et. Nic.*, I, 2) procede del propio Aristóteles: "Estas observaciones sobre el estudiante, la forma de tratar el tema que debe esperarse y el propósito del estudio, pueden tomarse por nuestro proemio." Entonces vuelve Aristóteles a la cuestión del fin supremo, sirviéndose casi de las mismas palabras que en el capítulo primero y declarando, como en la *Etica Eudemia*, que es la felicidad. El subrayar el contraste con el método de Platón y con el propio anterior, y el insertar tales puntos antes del comienzo del estudio propiamente tal, es por ende en absoluto deliberado en la *Etica Nicomaquea*.

[11] Von der Mühll (*op. cit.*, p. 21) sugiere que *Et. Eud.*, I, 6 se dirige contra Platón y la Academia; Kapp lo duda. La verdad es que Aristóteles se

obra se oponía rigurosamente el empirismo al conocimiento racional de las normas puras y a la dialéctica como el único método filosófico. La *Etica Eudemia* no se enfrenta a esta idea como la *Nicomaquea,* con una condenación absoluta de la exigencia de un método geométrico exacto; por el contrario, mitiga el contraste sobre el que la versión *Nicomaquea* arroja de propósito una luz tan brillante. "Se debe tratar de ganar la convicción con el razonamiento (λόγοι), pero empleando los fenómenos como pruebas y como ejemplos." Además es necesario poner la norma filosófica en armonía con las ideas éticas imperantes, poniendo de manifiesto el núcleo de verdad encerrado en ellas por medio de una manipulación conceptual de las mismas. Así, el análisis conceptual de la experiencia reemplaza al conocimiento espontáneo de las ideas por el alma que encontramos en el *Protréptico,* aunque todavía se subraya el hecho de que la experiencia es de suyo "confusa", de que únicamente el Logos puede conducir a ver con claridad en el interior de las causas de las cosas. El contraste entre la manera filosófica y la no filosófica de tratar dichas cuestiones ya no es el mismo que el existente entre la normativa o lógica y la empírica. Ahora responde a la existencia de dos modos de ocuparse con la experiencia: uno inferior, que se limita a certificar hechos, y otro superior, que busca las razones de los hechos. La forma en que el punto de vista de la *Etica Eudemia* experimentó la influencia del *Protréptico* puede apreciarse también en la actitud de la primera frente a la afirmación de que el político necesita el conocimiento teorético de la norma ética. Suena casi como la defensa de una doctrina medio abandonada el oír que semejante conocimiento "no es superfluo" ni siquiera al político, porque éste debe comprender las razones de los hechos éticos y políticos. Mas por otra parte impreca la *Etica Eudemia* a los filósofos que cargan esta disciplina de vastas discusiones abstractas (se alude a la teoría de las Ideas y de los números ideales), y estigmatiza su universalidad como debida a mala inteligencia o a ganas de presumir (ἀλαζονεία). En efecto, entre el *Protréptico* y la *Etica Eudemia* había Aristóteles abando-

refiere aquí a las observaciones sobre el método que había hecho en su propio *Protréptico* (Jámbl., c. x) y que eran platónicas por su esencia, para rectificarlas en parte y en parte rechazarlas. Cf. *supra,* pp. 104 *ss.*

nado la teoría de las Ideas y separado la ética de la metafísica. El capítulo octavo del libro primero contiene la refutación de la Idea del bien, que también se encuentra en el libro primero de la *Etica Nicomaquea;* pero mientras que esta última preludia su crítica con una afirmación rudamente agresiva de la revolución que había producido en el método tal paso, la *Etica Eudemia* trata más bien de mostrar que *a pesar de* la crítica de las Ideas y del método anterior, conservan su validez porciones muy sustantivas del *Protréptico.*

Un examen más apretado del libro primero de la *Etica Eudemia* muestra que su manera de formular los problemas está determinada en una medida sorprendente por el *Protréptico* e indirectamente por la forma de pensar de Platón. Una de las partes permanentes de la teoría de la "virtud" de Platón, y especialmente de su manera de plantear los problemas, era la cuestión de si los hombres son "virtuosos" por naturaleza, o gracias al hábito, o al conocimiento, o a un don divino, o a la suerte; y puesto que era usual el subordinar la cuestión de la naturaleza y valor de la virtud a la de la verdadera felicidad, la *Etica Eudemia,* al comienzo de su estudio de la felicidad, une ambas cuestiones en esta forma: ¿es la felicidad fruto de la constitución natural o de la prudencia, o del hábito, etc.? Conocida nos es ya la respuesta por el *Protréptico:* dependa de una o varias de estas causas o de todas, están los hombres esencialmente de acuerdo en que la felicidad (identificada aquí de súbito con el "vivir bien") es un producto de tres factores, la relativa importancia de los cuales para la consecución del fin se estima, sin embargo, diversamente. Estos factores son la *phrónesis,* la virtud y el placer. Los hombres ponen la vida feliz y perfecta unas veces en uno de ellos y otras veces en la adecuada mezcla de los mismos. Así, Platón en el *Filebo* la pone en la mezcla de la *phrónesis* y el placer, mientras que el *Protréptico* de Aristóteles se decide por la unión de los tres factores.[12] El fin de la vida (σκοπὸς τοῦ καλῶς ζῆν), que tiene la ética la misión de determinar, depende de la solución de esta cuestión. En todo caso, el problema de la felicidad conduce al de la vida mejor (περὶ βίου τοῦ κρατίστου καὶ

12 Platón, *Fil.*, 22 A; Jámbl., *Protr.*, p. 41, l. 11, y p. 59, l. 26 (Pistelli).

ζωῆς τῆς ἀρίστης). Hablar de "vivir divinamente" (μακαρίως) es quizá menos deseable que hablar de "vivir bien y noblemente"; la primera expresión puede suscitar objeciones. La corrección muestra una vez más que esta parte de la *Etica Eudemia* depende por entero del *Protréptico,* pues este último hablaba sin temor de lo divino (μακάριον) en el hombre, y proclamaba que éste debe vivir para solo ello.[13]

El capítulo cuarto, que contiene la comparación de las tres "vidas", está basado también en el *Protréptico.* Como en esta temprana obra, se derivan aquí tres típicas formas de vida de las tres fuerzas fundamentales que son la fuente de todos los valores humanos: el espíritu cognoscente, el carácter moral y la experiencia del deseo. La vida basada en el conocimiento tiene sus raíces en la *phrónesis,* la de la política práctica en la virtud, la del goce en el placer.[14] El ejemplo de Anaxágoras, quien al preguntársele cuál es el hombre más feliz, respondió "ninguno de los que tenéis por tales, sino alguien que os parecería extraordinario", también parece proceder del *Protréptico;* pues la afirmación de que Anaxágoras mismo sostenía que la felicidad humana no reside en la riqueza o en la belleza, sino quizás en una vida justa, pura y sin dolor, gozando de la divina contemplación (τινὸς θεωρίας κοινωνοῦντα θείας), corresponde exactamente a dos pasajes del *Protréptico,* donde el mismo filósofo señala la contemplación de los cielos como el verdadero fin del hombre, y atribuye una participación en lo divino a la vida humana por virtud del Intelecto.[15] Encontramos, pues, en la derivación de las tres vidas, como ya habíamos encontrado en lo dicho acerca del justo método de la ética, que la *Etica Eudemia* está en ideas más cerca del *Protréptico* que la *Nicomaquea.* Esta última conoce también las tres vidas que compiten por el premio de la felicidad,

[13] La distinción entre "vivir" y "vivir bien (perfecta, verdadera, noblemente)" se desarrolla latamente en el *Protréptico* (Jámbl., *Protr.,* c. XI, cf. especialmente p. 46, l. 25; p. 58. l. 1; p. 60, l. 9). Sobre lo "divino" (μακάριον) y "vivir divinamente" ver *Et. Eud.,* I, 1, 1214ᵃ 30; 3, 1215ᵃ 10; cf. Jámbl., p. 48, l. 9.

[14] *Et. Eud.,* I, 4, 1215ᵃ 26—ᵇ 6.

[15] *Et. Eud.,* I, 4, 1215ᵇ 6—14. Jámbl., *Protr.,* p. 51, ll. 11—15 y p. 48, ll. 13—18.

mencionándolas dentro del mismo orden de cosas,[16] pero de pasada solamente y como si fueran un lugar común, mientras que la otra obra concede precisamente gran peso a la derivación sistemática de ellas de los tres conceptos de *phrónesis,* virtud y placer. Esta derivación revela el origen de la teoría de las vidas: brotó de la ética del último período de Platón. El *Filebo* empieza preguntando cuál es el bien supremo para el hombre, y hace que rivalicen por el puesto las dos vidas de la *phrónesis* y del placer.[17] El *Protréptico* añade la virtud y declara que la mejor vida es la que consiste en la justa mixtura de las tres. La *Etica Eudemia* toma su punto de partida de este estadio del desarrollo intelectual de Aristóteles.

La razón fundamental por la que la *Etica Nicomaquea,* conservando las vidas, abandona el derivarlas de la tricotomía *phrónesis*-virtud-placer, reside en el cambio de la actitud de Aristóteles respecto a la *phrónesis* en esta obra.[18] Nos basta mencionar este punto brevemente, por haber discutido ya el contraste entre el concepto de *phrónesis* del *Protréptico* y de Platón y el de la *Etica Nicomaquea.* Las dos maneras de formular el concepto son expresión de las respuestas que dieron Platón y Aristóteles respectivamente a la cuestión de la norma y sanción últimas de la moralidad. En le *Protréptico* conserva la *phrónesis* el pleno sentido platónico del *Nus,* que, contemplando el ser eterno, contempla al mismo tiempo el sumo bien. Sólo allí vive el filósofo la vida de la *phrónesis.* La *Etica Nicomaquea,* en cambio, no hace

16 *Et. Nic.,* I, 2, 1095ᵇ 17.

17 Platón, *Fil.,* 20 E.

18 En *Et. Nic.,* I, 2, 1095ᵇ 14 ya no se derivan las tres vidas de los tres bienes. Al contrario, se supone que por las vidas llegamos a saber lo que tienen los hombres por bueno. En la vida de goce es el placer; en la de la política es el honor (no la virtud). Cuando llega a la vida contemplativa se encuentra Aristóteles en dificultad (1096ᵃ 4), puesto que no puede invocar la *phrónesis.* Como consecuencia remite a la exposición que se hará más tarde: "en tercer lugar viene la vida contemplativa, que estudiaremos más tarde". A esto añade la vida del hacer dinero, cuyo fin es la riqueza. Con ello borra de propósito toda huella de la vieja tricotomía. Las nuevas vidas son simplemente el resultado de la observación psicológica de la vida, mientras que las antiguas eran puntos ideales de referencia. Ya observamos este procedimiento de obliteración en la manera de tratar las cuatro virtudes platónicas del *Protréptico* la *Etica Nicomaquea,* X, 4, 1178ᵃ 24 (*supra,* pp. 91-92).

la prudencia moral dependiente del conocimiento de lo trascendental; busca una base "natural" para ella en la conciencia humana práctica y en el carácter moral. De acuerdo con ello quedan borradas del libro primero la *phrónesis* y la tricotomía entera del *Protréptico.* La *Etica Eudemia,* en fin, no sólo la conserva en el antiguo sentido, según hemos mostrado, sino que de ella saca el perfil y el plan del sistema entero de la ética.[19]

El plan lo anuncia con las siguientes palabras: "Empecemos por considerar la virtud y la *phrónesis* [nótese el orden; corresponde al efectivo de la exposición en la *Etica*], indagando la naturaleza de cada una y si son, ellas mismas o las acciones procedentes de ellas, partes de la vida buena." Del placer se tratará más tarde.[20] Habiéndose perdido los libros centrales de la *Etica Eudemia,* necesitamos acudir a la *Nicomaquea* para ver si se llevó a cabo realmente lo propuesto. La versión posterior ha conservado la construcción original, aunque el papel representado por la *phrónesis* en ella es esencialmente diverso del que se le señalaba en la anterior. La primera parte, "de la virtud", está contenida en los libros II-V. Sigue el libro VI con la teoría de la razón y el conocimiento, que la *Etica Eudemia* llamaría "de la *phrónesis*". La terminología usada en la *Nicomaquea* es "virtud moral" e "intelectual" (que también se encuentra en la obra más antigua), correspondiendo la "virtud moral" a la parte "de la virtud" y "virtud intelectual" a la "de la *phrónesis*"; pero a pesar del cambio de nombre en la última versión, sigue siendo la *phrónesis* el principal asunto de la parte. El libro VII discute el placer, del que también se trata en X. En la última parte de X efectúa Aristóteles la síntesis de las tres vidas. Los libros intermedios sobre la amistad (VIII y IX), aunque también se encuentran en la *Etica Eudemia,* no pudieron destinarse originalmente a este lugar, puesto que rebasan la estructura conceptual

[19] En *Aristotle Nicomachean Ethics Book VI* (Cambrige, 1909) Greenwood señala que con respecto al sentido de *phrónesis* se da entre la *Etica Nicomaquea* y la *Eudemia* el mismo contraste que mostramos (pp. 100 *ss. supra)* existe entre la última y el *Protréptico.* Kapp hace uso de esta observación *(op. cit.,* p. 48).

[20] *Et. Eud.,* I, 5, 1216^a 37.

original de las *Eticas*.[21] Sin la versión *Eudemia* sería imposible ahora ver que el sistema de la *Etica* de Aristóteles es un desarrollo orgánico, en tres distintas ramas de investigación, de la división tripartita del *Protréptico*. La meta hacia la que lleva cada una es la teoría de la felicidad del libro final, que se basa en las tres juntas. La *Etica Nicomaquea* no hace la misma deducción en su libro inicial, sino que deja el origen de la estructura actual en la oscuridad. Esto es otro indicio de la fecha relativamente temprana de la versión *Eudemia*.

¿Qué luz arrojan estas consideraciones sobre la cuestión de la paternidad de la obra? Inconcebible resulta ahora que después de la muerte del maestro hubiera Eudemo retrocedido deliberadamente hasta un estadio por el que hacía mucho que había pasado aquél, especialmente si tenemos en cuenta la apretada unidad de la escuela. Sobre la base, por consiguiente, de lo que hemos llegado a ver del desarrollo gradual del problema ético, tenemos que declarar una suposición insostenible la de que Eudemo sea el autor de la *Etica* que lleva su nombre. En el estudio de la historia de la filosofía griega ha acontecido frecuentemente que se ha tratado de explicar por medio de consideraciones biográficas y personales hechos forzosamente determinados por una ley inherente a las cosas mismas. La serie *Filebo, Protréptico, Etica Eudemia, Etica Nicomaquea* pone de manifiesto una irrefutable lógica histórica. Ningún miembro puede cambiarse por otro. Anteriormente era posible estar en duda acerca de la posición de la *Etica Eudemia,* mas ahora que hemos fijado los dos puntos extremos del desarrollo de Aristóteles, el *Protréptico* y la *Etica Nicomaquea,* cuya autenticidad es indudable, fácil es ver que la versión *Eudemia* cae, no a continuación de esta línea, sino dentro de ella. Es "la *Etica* original", si cabe emplear esta expresión para

21 En mi *Ent. Metaph. Arist.* (pp. 150 *ss.)* mostré cómo los tratados de Aristóteles nacieron de la combinación de monografías aisladas y completas en sí mismas (λόγοι, μέθοδοι, etc.). Esto no quiere decir que no haya nunca una idea que una un amplio grupo de tales monografías, o que sus relaciones se reduzcan a la de una floja yuxtaposición así en las ideas como en la expresión. Es simplemente una ayuda para entender la vía por la que se compusieron las "obras" de Aristóteles, y que nos permite explicarnos sus incoherencias y aparentes contradicciones, recordándonos la forma de trabajar y de enseñar del filósofo.

designar la forma más antigua de una ética aristotélica independiente, que data del período posterior a la ruptura con la metafísica de Platón.[22]

La *Etica* original ocupa, morfológicamente hablando, el mismo lugar en el desarrollo de la teoría moral de Aristóteles que la *Metafísica* original en el desarrollo de su pensamiento metafísico. Las dos concuerdan en su inequívoca resolución de encontrar un sustitutivo defendible a la principal doctrina de Platón, ahora que ésta se hallaba refutada —un sustitutivo capaz de satisfacer a la vez las necesidades religiosas y en general de tomar el puesto de la contemplación de las Ideas en cada punto particular. La crítica de Platón debía subordinarse al esfuerzo por crear una nueva forma de platonismo, que siendo conforme a los hechos de experiencia, permaneciera todo lo conservadora posible. En contenido está la *Etica* original relacionada con la *Metafísica* original por el fundamento exclusivamente metafísico que señala a la moralidad. Exactamente como seguía Aristóteles atado de pies y manos, por decirlo así, a la metafísica de Platón por medio de la teología, de igual manera estuvo atado durante este

22 La *Gran Etica* o *Magna Moralia* (Μεγάλα ἠθικά), que es un tercer tratado de ética conservado bajo el nombre de Aristóteles, debe considerarse como obra de un intelectual peripatético de la generación de Teofrasto. No se la discute aquí, pero desde la fecha en que se revisaron las relaciones mutuas entre las otras obras éticas de Aristóteles, como se ha hecho en el texto, se ha reanimado el problema. Tras mi rehabilitación de la *Etica Eudemia,* Hans von Arnim intentó probar que también la *Gran Etica* era una obra auténtica de Aristóteles, injustamente condenada como apócrifa por los estudiosos del filósofo. Arnim la coloca incluso antes de la *Etica Eudemia,* creyéndola una obra de la juventud de Aristóteles. Este intento provocó varias monografías críticas por parte de mis discípulos, quienes, en mi opinión, consiguieron demostrar definitivamente que la *Gran Etica* es un extracto peripatético de las dos obras éticas de Aristóteles, la *Etica Eudemia* y la *Etica Nicomaquea,* el cual constituye un buen ejemplo de lo que sobrevivió del pensamiento del maestro en la tradición de su propia escuela. Hay en la obra ciertos rasgos nuevos que han sido hábilmente analizados por Richard Walzer en su libro *Magna Moralia und Aristotelisch Ethik* (Neue Philologische Untersuchungen herausgegeben von Werner Jaeger, tomo VII, Berlín, 1929). Estos rasgos los esbocé yo mismo en mi *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals* (S. Ber. Berl. Akad., 1928). Por tal razón he reimpreso este ensayo como apéndice a la presente edición. Toda la literatura sobre el problema está citada en el libro de Walzer.

período en que nació su propia filosofía a la ética de Platón, por medio de su moralidad teonómica, que es lo que significaba para Platón el concepto de *phrónesis.*

Por *phrónesis* entiende la *Etica Eudemia,* como Platón y el *Protréptico,* la facultad filosófica que se adueña del sumo valor real, Dios, en la contemplación trascendental, y hace de esta contemplación el ideal de la voluntad y de la acción; la *phrónesis* es todavía a la vez conocimiento teorético del ser suprasensible y prudencia moral práctica.[23] Anaxágoras sigue siendo el modelo de esta contemplación de la verdad, como lo era en el *Protréptico.* La *phrónesis* no ha dejado de ser la esencia de la vida filosófica y contemplativa. De aquí que todavía se la considere como reinando sobre todas las ciencias (κυρία πασῶν ἐπιστημῶν) y como el más valioso de los conocimientos (τιμιωτάτη ἐπιστήμη).[24] Todo esto se halla en franca oposición a la *Etica Nicomaquea.*

La *phrónesis* es el transformador que convierte el conocimiento del Dios eterno en el movimiento ético de la voluntad y lo aplica a los detalles de la práctica.[25] En la *Etica Nicomaquea* es el "estado de capacidad de obrar", y ningún hombre actúa jamás sin ella. El conocimiento filosófico de Dios ya no es su condición esencial. Tal conocimiento es una fuente de altas visiones reveladas a pocos mortales, pero esto no quiere decir que

23 La diferencia entre esta contemplación (θεωρία) y el pensamiento científico discursivo la discute Aristóteles en la *Metaf.*, Θ 10. No es asunto de verdad en el sentido de los juicios empíricos, sino de una visión inmediata que realmente toca (θιγγάνει) su objeto (que es un νοητόν); compárese el *Protréptico* (Jámbl., p. 58, 1. 14), donde se define el hombre que posee la *phrónesis* como aquel "que contempla las partes más cognoscibles de la realidad". La diferencia también resalta en el hecho de que según la *Et. Eud.,* VIII, 1, 1246b 35, la *phrónesis* no es una ciencia (ἐπιστήμη) de la que puede hacerse un buen o mal uso, sino una virtud del *Nus,* que hace cambiar el carácter entero de la persona y consiste en "otro género de conocimiento" (γένος ἄλλο γνώσεως). Virtud del *Nus* es también en el *Protréptico* (Jámbl., p. 41, ll. 22 *ss.).* Con esto no está en contradicción el hecho de que allí (p. 43, ll 5 *ss.)* se la llame ciencia (ἐπιστήμη). Esto significa aquí aquel "otro género de conocimiento".

24 Sobre la "contemplación de la verdad" ver *Et. Eud.*, I, 4, 1215b 2 y Jámbl., *Protr.,* p. 42, ll. 15–25. Sobre "reina sobre todas las ciencias" ver *Et. Eud.,* VIII, 1, 1246b 9, y Jámbl., p. 43, ll. 2–7.

25 *Et. Eud.,* VIII, 2, 1248a 29: "la virtud es el instrumento del *Nus*".